POLIROM

Marcel Mauss
Henri Hubert

Eseu despre natura şi funcţia sacrificiului



Colecţia PLURAL

Marcel Mauss (1872-1950), sociolog şi etnolog francez, discipol şi colaborator apropiat al lui Émile Durkheim. Profesor de istoria religiilor la École des Hautes Études şi la Collège de France. Director al Institutului de etnologie al Universităţii din Paris. Colaborator la «Année Sociologique», din 1920, şeful secţiei de religie a publicaţiei. Este autorul celebrului *Essai sur le don* (trad. rom. *Eseu despre dar*, Institutul European, Iaşi, 1993). Alte opere importante : *Esquisse d'une théorie générale de la magie*, („Année sociologique", 1902-1903, în colaborare cu H. Hubert ; trad. rom. *Teoria generală a magiei*, Polirom, Iaşi, 1996) ; *Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie* (1924) ; *Morphologie sociale. Essai sur les variations saisonnières des societés Eskimos* (1905) ; *Les techniques du corps* (1934) ; *Effet physique chez l'individu de l'idée de mort suggérée par la colectivité* (1924). La Editura Fayard, 1996, *Écrits politiques*, volum îngrijit de M. Fournier. Despre viaţă şi operă, a se vedea Marcel Fournier, *Marcel Mauss*, Fayard, 1995.

Henri Hubert (1872-1927), istoric şi etnolog francez. Este autorul unei vaste monografii consacrate civilizaţiei celtice (trad. rom. *Celţii şi civilizaţia celtică*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1983).

Marcel Mauss, Henri Hubert
Essai sur la nature et la fonction du sacrifice
„Année sociologique", 1899

Editura POLIROM
B-dul Copou nr. 3, P.O. Box 266, 6600 Iaşi
Tel. & Fax (032) 214100; (032) 214111 ;
(032) 217440 (distribuţie)

ISBN : 973-9248-74-8
Printed in ROMANIA

Carte editată cu sprijinul
Fundaţiei Soros pentru o Societate Deschisă

Marcel Mauss Henri Hubert

ESEU DESPRE NATURA ŞI FUNCŢIA SACRIFICIULUI

Traducere de Gabriela Gavril
Studiu introductiv de Nicu Gavriluță

POLIROM
Iași, 1997

Studiu introductiv

Sacrificiul este principiul vieţii şi sufletul tuturor zeilor şi al tuturor fiinţelor.
(*Śatapatha Br.*, VIII)

SACRIFICIUL – STRIGĂT AL RUGĂCIUNII MUTE

I. Teorii despre sacrificiu

La sfîrşitul secolului al XIX-lea, imediat după publicarea studiilor şi cercetărilor lui R. Taylor, R. Smith şi J. Frazer consacrate sacrificiului, şcoala franceză de sociologie a religiilor va da o remarcabilă replică teoriilor lansate, printr-un text scris de M. Mauss şi H. Hubert. Cei doi autori vor publica, în 1899, un amplu studiu polemic intitulat *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*[1] (*Eseu despre natura şi funcţia sacrificiului*). Acesta va marca definitiv cercetarea în domeniu. Stimulaţi, în special, de interpretarea dată sacrificiului de Robertson Smith (*Lectures on the Religion of the Semites*, 1899), autorii francezi gîndesc o altă structură a acestuia, una care să nu derive dintr-o formă simplă şi primitivă.

Pentru a glosa pe marginea teoriei sacrificiului formulată de M. Mauss şi H. Hubert, vom aduce, mai întîi, în atenţie sensurile instituite ritualurilor sacrificiale de autorii care i-au precedat.

Unul dintre ei este şi antropologul englez E.B. Tylor (*Religion in Primitive Culture*, 1871). Autorul identifică mai multe expresii simbolice şi sociale ale sacrificiului în cuprinsul tuturor comunităţilor tradiţionale. Printre acestea

1. Am folosit în redactarea acestui studiu introductiv ediţia franceză a textului *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, publicat în „Mélanges d'histoire des religions", Paris, Librairie Félix Alcan, 1929, pp. 1-130.

este amintit *sacrificiul-dar* (formă incipientă, originară, constînd în schimbul reciproc de daruri dintre sacrificant şi zeu) ; *sacrificiul-omagiu* şi, în ultimul rînd, *sacrificiul-renunţare*. Acesta din urmă va fi reluat în textele lui Émile Durkheim (*Formele elementare ale vieţii religioase* etc.), Evans-Pritchard şi Ernst Cassirer (*Filosofia formelor simbolice*). Toţi trei sînt de acord că, indiferent de obiectul sacrificiului (făptură vie sau simpla ei efigie), acesta presupune renunţare. Ea nu poate avea decît efecte benefice „stimulînd voinţa omului, reprimînd multiple şi divergente impulsuri naturale"[2].

Însă autorul care a provocat eseul lui Mauss şi Hubert a fost W. Robertson Smith (*Lectures on the Religion of the Semites*, 1899). Acesta situa originea sacrificiului tocmai în comunitatea totemică originară. Nu există sacrificiu în afara totemului, afirma Smith. Totemul era nici mai mult, nici mai puţin decît masca sub care se ascundea adevăratul zeu. Sacrificiul a făcut însă ca masca să devină totuna cu chipul ascuns. Sub forma totemului, zeul însuşi era periodic sacrificat, masticat şi asumat de toţi membrii comunităţii. Cu ce rezultate? Cu ce efecte sociale? În primul rînd, subiecţii umani ai mesei totemice dobîndeau *temporar* o condiţie divină. Mîncînd carnea zeului devii asemenea lui. În al doilea rînd, în perspectiva timpului, oamenii păstrau – dincolo de efectele restrînse şi imediate ale prînzului sacrificial – însemnele unei profunde comuniuni. Simplul fapt de a fi fost împreună la ceremonia sărbătorii totemului le oferea certitudinea unei solidarităţi sacre, a unei comuniuni umane desăvîrşite. Acest fapt simbolic l-a determinat pe Robertson Smith să insiste pe *sacrificiul-comuniune* şi să-l plaseze la originea tuturor formelor ulterioare de sacrificiu.

Pînă la apariţia cărţii celor doi autori francezi, J. Frazer (*Creanga de aur*, 1890) va fi cel care va deconstrui teoria

2. Este ideea lui Ernst Cassirer (*Filosofia formelor simbolice*), conform căreia „limitarea dorinţei" ar fi o formă a renunţării. A se vedea, în acest sens, o foarte documentată lucrare semnată de Ofelia Văduva, *Paşi spre sacru. Din etnologia alimentaţiei româneşti*, Bucureşti, Editura Enciclopedică, 1996, p. 149.

lui Robertson Smith. Nu a fost necesar un nou joc al interpretărilor, pentru că înseşi datele problemei erau, în mare parte, false. Astfel, totemismul – fenomen social şi religios – era departe de a fi universal. Sacrificii aveau loc şi în absenţa lui. Mai mult, „sacrificiile-comuniune totemice" erau fulgurante, cu totul episodice în istoria religioasă a umanităţii. Majoritare erau acele ritualuri întemeiate pe o legătură simpatetică între om şi zeu. „Mîncînd corpul zeului (animal sau om), el (primitivul) îşi însuşeşte o parte din calităţile şi din puterile zeului"[3]. Ele sînt, după părerea mea, o bună ilustrare a ceea ce M. Eliade numea a fi degradarea simbolurilor. Mai curînd, aceste tipuri de sacrificii ar fi forme ultime, maculate, simplificate ale sacrificiului originar. Acesta avea întotdeauna o valoare cosmogonică şi, doar uneori, una magică. În întreg complexul cultural circumpacific se regăsea o reprezentare iconică, una care figura un om în gura unui monstru. Spiritul pozitivist i-a făcut acesteia o lectură simplistă : divinitatea vieţuieşte consumînd oameni. Prin urmare, dacă lucrurile s-ar petrece şi invers sau dacă omul şi-ar consuma semenul, ar deveni şi el asemenea zeului. Nimic mai fals. În fond, imaginea se cerea interpretată cosmogonic, arată Mircea Eliade. Sensul era următorul : primul om se naşte din divinitatea întunericului.

M. Mauss şi H. Hubert (*Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*) sînt reţinuţi nu atît de metafizica sacrificiului (asemenea lui Eliade) cît, mai curînd, de fenomenologia lui. Îi reproşează lui Robertson Smith faptul de a fi redus „sacrificiul ispăşitor la sacrificiul-comuniune", trădînd astfel adevărata unitate a sacrificiilor. Nu putem afirma şi argumenta existenţa unui întreg *sistem sacrificial*, derivat dintr-o formă primitivă şi simplă. „Un asemenea sacrificiu nu există"[4]. Există doar un amestec histrionic al ritualurilor de sacrificiu. Ele nu sînt „pure", perfect independente unele de altele. Sacrificiile din spaţiul teuton,

3. J. Frazer, *Creanga de aur*, Bucureşti, Editura Minerva, 1980, vol. IV, p. 72.
4. M. Mauss, H. Hubert, *op. cit.*, p. 122.

de exemplu, s-au clasificat în *Sühnopfer* (sacrificii ispăşitoare), *Dankopfer* (sacrificii de mulţumire) şi *Bittopfer* (sacrificii de cerere). Modelul nu rezistă, susţin Mauss şi Hubert, pentru că aceleaşi ritualuri se întîlnesc în toate cele trei tipuri. Numai o voinţă arbitrară, perfect nerealistă, le poate situa în categorii formale, seci şi irelevante.

Să înţelegem atunci că nu există o unitate a sacrificiilor? Există, numai că ea se cere altfel înţeleasă. Temeiul acestei unităţi constă, mai mult, într-o tehnică de consacrare mijlocită de existenţa unei victime şi nu într-o diferenţă specifică de conţinut a sacrificiilor[5]. Unitatea pură a sacrificiilor nu există. Dacă totuşi o întîlnim, atunci ea nu este decît o construcţie a minţii noastre şi nu un fapt propriu-zis al realităţii. Putem nuanţa ideea oprindu-ne asupra sacrificiilor hinduse. În ciuda eterogenităţii lor, acestea stau sub semnul unei unităţi. Este vorba de o unitate duală. Ea cuprinde sacrificiile *constante*, dar şi pe cele *ocazionale*. Primele sînt legate de anumite perioade

---

5. Pentru a argumenta falsa tipologie a sacrificiilor, M. Mauss şi H. Hubert au în atenţie – printre altele – şi sacrificiul ebraic. Astfel, în Levitic sacrificiile sînt reduse la patru forme fundamentale: *ôlâ* (care este mai mult un element descriptiv ce constă în prezentarea ofrandei divinităţii); *minhâ* (descrierea ofrandei sau a victimei de natură vegetală, cum o numesc Mauss şi Hubert); *ḥaṭṭât* (sacrificiul de ispăşire) şi *shelamim* (sacrificiul comunial, de alianţă, de legămînt). O primă observaţie a celor doi sociologi francezi este aceea că, de fapt, întîlnim aici două tipuri de sacrificii (*ḥaṭṭât* şi *shelamim*) şi nu patru. Pe de altă parte, toate interferează. Sacrificiul consacrării Marelui Preot, de exemplu, se compune din *ḥaṭṭât* (sacrificiul ispăşitor), din *ôlâ* (arderea victimei), dar şi din *shelamim* (sacrificiul de mulţumire). Ultimul constă din consumarea împreună a unui berbec sacrificat.
Sacrificiul pentru purificarea lăuzelor conţine atît *ḥaṭṭât* cît şi *ôlâ*. Prin urmare, nu putem separa şi clasifica decît în mod arbitrar şi iluzoriu aceste tipuri sacrificiale.
Cu totul privilegiat în eseul lor este sacrificiul hindus. În cuprinsul acestuia întîlnim toate aspectele specifice ritualurilor de sacrificiu. Regăsim aici atît aspecte *ispăşitoare* (atribuite geniilor rele), momente consacrate în exclusivitate *divinităţii*, părţi de *comuniune* (pe care şi le asumă cel ce aduce sacrificiul), cît şi imagini *sacerdotale*. Există o unitate a acestor sacrificii? Da, dar una extrem de „diferită”.

sau momente ale anului. Ele au loc „indiferent de voinţa oamenilor şi de hazardul circumstanţelor". Pot fi amintite aici sacrificiile zilnice, cele de lună nouă sau lună plină, precum şi sacrificiile sezoniere sau pastorale. În schimb, cele *ocazionale* sînt proprii doar anumitor momente din viaţa familiei sau a comunităţii : naşterea, tunderea rituală, încredinţarea unui copil, căsătoria, moartea etc. Tot ocazional este şi sacrificiul de ungere şi consacrare a unui rege.

O altă diferenţă esenţială între interpretarea lui Robertson Smith şi cea a lui M. Mauss şi H. Hubert se referă la scopul sacrificiului. Smith era convins de faptul că un sacrificiu se împlineşte doar atunci cînd victima se identifică cu divinitatea. Dimpotrivă, M. Mauss şi H. Hubert cred că scopul ultim – atingerea desăvîrşirii – are loc printr-o sacralizare a sacrificantului şi nu a victimei. Acesta dobîndeşte, în urma consacrării, o cu totul altă condiţie. Victima este doar o *cale*, un mijloc pentru atingerea beatitudinii sacre, nicidecum scopul propriu-zis al sacrificiului, aşa cum afirma Robertson Smith. „Sacrificiul este un mijloc pentru profan de a comunica cu sacrul prin intermediul unei victime"[6]. Aceasta din urmă este *mijlocul*, iar comunicarea cu divinitatea *scopul*.

Delimitarea celor doi sociologi de teoria unităţii sacrificiale a lui R. Smith nu este deloc singulară în spaţiul culturii franceze. O preia şi nuanţează mai tîrziu Claude Lévi-Strauss în lucrarea sa *Gîndirea sălbatică*. După antropologul francez, legătura dintre totemism şi sacrificiu este una iluzorie, falsă. Sacrificii au existat şi în afara comunităţilor totemice. Scopul nu este neapărat identificarea victimei cu divinitatea ci, mai curînd, identificarea sacrificantului cu zeul său. Ea se realiza succesiv, în grade diferite. Faptul nu exclude însă existenţa unei tipologii sacrificiale. Prin urmare, pot fi ritualuri sacrificiale de *expirare*, cît şi de *comuniune*. A le aduna însă sub semnul originar al unei forme de sacrificiu unic este mult prea mult. Nimic din cercetările de teren nu-l îndreptăţeşte pe Lévi-Strauss să accepte această presupusă unitate.

---

6. M. Mauss, *Oeuvres*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1969, vol. I, p. 301.

II. Sacrificiul – fapt social total

Sacrificiul (lat. *sacrificium*) este un termen compus din *sacer* (sfînt) şi verbul *facere* (a face). A sacrifica înseamnă a săvîrşi un act sfînt sau, dimpotrivă, a sfinţi o faptă omenească. Varianta slavonă a termenului este cea de „jertfă". Definind dintru început sacrificiul, M. Mauss şi H. Hubert insistă asupra unui aspect care în eseul lor apare drept esenţial : „cuvîntul sacrificiu sugerează nemijlocit ideea de consacrare şi de aceea am putea crede că cele două noţiuni se confundă"[7]. De fapt, deşi complementare, ele se disting. Consacrarea este doar o condiţie (esenţială) a sacrificiului, pe cînd acesta din urmă cuprinde un adevărat sistem. De ce totuşi consacrarea este condiţia esenţială ? Pentru că, prin mijlocirea ei, un anumit lucru trece din spaţiul lumii profane în cel al sacrului. Ofrandele sacrificate cu ocazia construcţiei unei case, de exemplu, încetează a mai fi aceleaşi la sfîrşitul ritualului sacrificial. Ele devin sfinte, transformîndu-se în sufletul noii construcţii. Condiţia lor s-a schimbat fundamental.

Este însă consacrarea una şi aceeaşi în cadrul tuturor ritualurilor sau diferă, fiind structurată în mai multe tipuri ? Consacrarea diferă, afirmă M. Mauss şi H. Hubert, existînd mai multe categorii. În primul rînd, se impune un tip de consacrare ce se limitează – prin efectele ei – la nivelul obiectului consacrat. Regele consacrat îşi modifică doar el singur condiţia şi nimeni altcineva. Identitatea consacrării îi epuizează cuprinderea şi realitatea. Tot ce este în afara persoanei sale va rămîne în continuare sub semnul profanului. În al doilea rînd, există tipuri de consacrare care „iradiază dincolo de obiectul consacrat"[8]. Sacrificantul, personajul principal al ritualului, deşi transsubstanţializează obiectele sau victimele sacrificiului, nu rămîne nici el acelaşi. Iese din starea de păcat intrînd în cea de

7. M. Mauss, H. Hubert, *op. cit.*, p. 9.
8. *Ibidem*, p. 10.

har. Efectele consacrării îl marchează definitiv. Ieşirea de sub semnul condiţiei divine se face prin intermediul riturilor de desacralizare.

Teoria sacralizării şi desacralizării, prezentă în *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, situează faptul sacrificial sub semnul totalităţii. Acesta cuprinde în sine totul : profanul şi sfinţenia, sacralizarea şi desacralizarea, crima şi jertfa. Este, altfel spus, un fapt social total. Cuprinzînd toate atributele lumescului, sacrificiul le transfigurează sub semnul eternităţii.

Ideea a fost dezvoltată înaintea lui M. Mauss şi H. Hubert de Joseph De Maistre în *Traité sur les sacrifices* (1809). După De Maistre, sacrificiul este un fapt *consubstanţial* naturii umane. El nu a apărut într-un moment saù altul al istoriei pentru ca ulterior să dispară. Dimpotrivă, sacrificiul este etern. De ce ? Pentru că însoţeşte în permanenţă omul şi face cu putinţă relaţia acestuia cu absolutul. Este umbra pămîntească a zeului. Lumina acestuia este Iubirea revărsată. Umbra chipului său, în schimb, este mînia şi teroarea sacră. Ele se cer împăcate doar prin sacrificii. Orice divinitate din panteonul cunoscut este o realitate contradictorie şi totală. Cuprinde în sine Binele şi Răul, Lumina şi Întunericul, Înaltul şi Adîncul. În economia întregului divin, totul are o justificare. Chiar şi răul. Cu atît mai mult „răul" omenesc, atunci cînd acesta ia forma crimei sacrificiale. Joseph De Maistre ne pune în faţa unui adevăr crud şi cutremurător, reluat mai tîrziu şi de Mauss şi Hubert în eseul lor : creatura umană se află „sub mîna unei puteri mînioase şi că această putere nu poate fi împăcată decît cu preţul unor sacrificii"[9]. Din acest punct de vedere, sacrificiile sînt justificate şi ontologic. Argumentul ar putea fi chiar naşterea fiecăruia dintre noi. Am venit pe lume zămisliţi „întru fără de legi" (*Psalm* 51, 5), de propriii noştri (proto)părinţi. Definind natura umană în ceea ce are ea mai straniu, aceste „fărădelegi" pot fi interpretate şi altfel decît sînt, de obicei, în discursul

9. Joseph De Maistre, *Traité sur les sacrifices*, Paris, 1809, vol. II, pp. 259-261.

creştin. Ele nu ţin neapărat de un „păcat originar", putînd fi înţelese ca realităţi situate dincolo de bine şi de rău. Naşterea umană, ca şi sacrificiul, *în sine* nu sînt nici bune, nici rele. Ele, pur şi simplu, sînt. Noi le putem numi bune sau rele, dar realitatea lor este dincolo de aceste atribute omeneşti. Sacrificiul nu este altfel decît este subiectul său permanent, omul. Împreună cu acesta, sacrificiul se situează într-o specie a intervalului, între realitatea făpturilor demonice şi cea a fiinţelor celeste. Sistemul sacrificial are o condiţie ontologică mijlocitoare între Cer şi Infern. Prin intermediul lui, creatura umană poate împăca un zeu mîniat, oferindu-i tributul de sînge şi carne. Ideea este universală, arată De Maistre. La fel şi „vina" noastră de a ne fi născut. Prin urmare, cine plăteşte pe altarul jertfei, din moment ce toţi sîntem *la fel* de vinovaţi ? Oricine, crede De Maistre. Totuşi, de cele mai multe ori, te întîmpină în universul sacrificial o variantă a lumii pe dos : inocentul plăteşte pentru vinovat, iar animalul pentru om. Se trece peste orice, păstrîndu-se doar principiul *antipsychon, vicarium animam* (*suflet pentru suflet* sau *suflet substituit*). Nimic se pare că nu este de făcut în faţa acestei condiţii tragice. „Raţiunea rămîne la fel de neputincioasă ca şi sentimentul"[10]. Alegere nu există : (ne) sacrificăm sau renunţăm la a mai exista !

Ideea sacrificiului înţeles ca datorie existenţială este reluată şi de cei doi sociologi francezi. Întotdeauna zeilor li se cuvine cultul, slujba sau o parte a victimei. Omul nu are de ales, trebuie să ofere. O face însă dezinteresat, deschis, „cu inimă plină" sau, dimpotrivă, sacrificiul său este chipul disimulat al celui mai feroce egoism. Cei doi autori nu aleg o variantă sau alta a răspunsului. Observă doar că, în orice sacrificiu, „dezinteresul se amestecă cu interesul". Totuşi, sînt nu puţine situaţiile în care „cel ce aduce sacrificiul dă un lucru oarecare, *el nu se dă pe sine* ; el se cruţă cu prudenţă. Înseamnă că, dacă dă, el dă pentru a primi"[11]. Indiferent de numărul exemplelor de

10. *Ibidem*, p. 271.
11. M. Mauss, H. Hubert, *op. cit.*, p. 127.

sacrificiu cu nuanţă mercantilă[12], de schimb aproape economic, ele nu ne îndreptăţesc să afirmăm faptul că acesta ar fi un simplu contract social. În profunzimea lui, autenticul sacrificiu nu face decît să repete periodic o faptă exemplară, una săvîrşită la începuturile timpurilor (*illo tempore*) de zeul însuşi.

III. (Auto)sacrificiul zeului ca model exemplar

Reluînd ideile lui Mannhardt şi Frazer privind raportul dintre sacrificiul zeului şi sacrificiile omeneşti agrare, M. Mauss şi H. Hubert afirmă că „în sacrificiul unei persoane divine, noţiunea de sacrificiu ajunge la cea mai înaltă expresie a sa"[13]. Cei doi sociologi insistă mult pe strania filiaţie dintre zeul ce se autosacrifică şi victimele ulterioare ale sacrificiului uman. Din moment ce zeul sacrificiului îşi asumă el însuşi condiţia de victimă, atunci „trebuie să existe cîteva afinităţi între natura sa şi cea a victimelor"[14]. Ideea o vom relua însă în secţiunea consacrată sistemului sacrificial.

---

12. Lectura aproape pozitivistă pe care M. Mauss şi H. Hubert o fac – într-o anume secţiune a cărţii – sacrificiului este argumentată cu multe exemple din istoria şi sociologia religiilor. Dacă zeului grîului, de exemplu, nu i se rezervă nimic din recoltă, acesta moare. Dionysos nu poate renaşte, dacă la fiecare cules de vie nu i se sacrifică un berbec. Zeii hinduşi n-ar mai avea nici un pic de forţă contra demonilor dacă oamenii nu le-ar administra, cu sfîntă regularitate, lichidul somatic.
Totuşi, nu cred că un asemenea tip de interpretare este adecvat realităţilor sacre ale sacrificiului. Mai curînd, ar fi aici prezentă o judecată a celor ultime şi definitive, înfăptuită după putinţa şi neputinţa minţii noastre omeneşti. Or, toate triumfurile şi eşecurile gîndirii umane sînt *total* străine realităţilor sacre. A citi sacrificiul prin grila interesului uman şi a banalului contract social înseamnă, în fond, a trăda conţinutul simbolic al sacrificiului. De aceea cred că C.G. Jung, deşi psihologizează excesiv algoritmul sacrificiului, nu-i trădează, totuşi, substanţa simbolică.
13. M. Mauss, H. Hubert, *op. cit.*, p. 103.
14. *Ibidem.*

Reţinem, deocamdată, ideea (auto)sacrificiului divin ca formă ultimă, absolută a sacrificiului. Abia în ipostaza aceasta, el încetează a mai fi lecturat de M. Mauss şi H. Hubert într-o marcă economică. Dăruirea totală a zeului ce se autoimolează prin *moarte violentă* spulberă orice urmă a „interesului". În acest tainic joc divin, figura intermediară a sacrificiului, cea care mijloceşte între sacrificant şi victimă, dispare definitiv. „Zeul, care este în acelaşi timp şi sacrificant, este una cu victima şi uneori chiar cu sacrificatorul"[15]. Se jertfeşte el însuşi, oficiind astfel un sacrificiu pentru toate făpturile universului. Din trupul său jertfit vor lua fiinţă toate realităţile lumii şi cosmosului.

Acest motiv este universal[16]. El are anumite particularităţi în funcţie de spaţiul istorico-simbolic unde este atestat. Franciscanul spaniol Bernardino de Sahagun[17] relatează miturile cosmogonice ale vechilor azteci. Cu mult înainte de crearea luminii, zeii s-au regăsit într-un

---

15. *Ibidem*, p. 127.
16. Fiinţe mitice amorfe, ofidiene sau acvatice sînt sacrificate, din trupul lor creîndu-se Lumea şi Universul. Puruşa (Omul Primordial) este sacrificat de zei prin moarte violentă. Marduk creează, la rîndu-i, lumea sacrificînd pe monstrul acvatic Tiamat. În mitologia nordică, fraţii Odin, Vili şi Ve sacrifică pe gigantul Ymir. Din trupul lui mort şi sfîrtecat vor lua naştere toate realităţile din cuprinsul acestei lumi. În schimb, mitologia de sorginte maniheistă din Iran privilegiază perechea antinomică Ormuzd – Ahriman. Ultimul va sacrifica pe Gajomard, un misterios om primordial. La vechii australieni, zeiţa Hainuwele se autoimolează, din trupul său născîndu-se toate fructele pămîntului.
Sînt toate acestea reprezentări mitologice ale (auto)sacrificiului divin. Semnificaţia lor constă în faptul că au devenit modele exemplare, arhetipuri ale tuturor activităţilor umane tradiţionale. Într-un anumit fel, deseori neconştientizat, noi mai repetăm şi astăzi gesturile paradigmatice ale zeilor care prin (auto)sacrificiu au adus la fiinţă această lume.
17. Vezi, în acest sens, Bernardino de Sahagun, *Histoire des choses de la Nouvelle Espagne*, traducere franceză de Jourdanet şi Siméon, Paris, 1880. A apărut şi varianta românească a textului lui Bernardino de Sahagun, *Istoria generală a lucrurilor din Noua Spanie*, prefaţă, traducere şi note de Narcis Zărnescu, Bucureşti, Editura Meridiane, 1988.

Olimp al lor, pe numele lui aztec *Teotihuacan*. Ce anume i-a adunat pe toţi împreună ? Nevoia de a face cu putinţă pe luminătorii Universului. „Cine va lua asupra lui sarcina să lumineze lumea ?", fu atunci întrebarea esenţială. S-a oferit zeul *Tecuciztecatl* şi leprosul *Nanauatzin*. Ultimul dintre ei era un *bubas*, un zeu plin de bube. Împreună vor săvîrşi ritualul sacrificiului divin. După ce toate ofrandele posibile au fost epuizate, veni rîndul celor doi celeşti să-şi ofere propriile vieţi drept sacrificiu. Tecuciztecatl ezită. Încearcă de patru ori să-şi ofere trupul focului sacru, fără a reuşi. Deşi zeu, „generozitatea" lui s-a dovedit a fi limitată. Bubosul Nanauatzin nu avu însă nici o reţinere. Se dărui de prima dată focului. Prin sacrificiul lor, ambii vor renaşte sub chipul luminătorilor. Primul, zeul care a ezitat, va reapărea în ipostaza lunii de pe cer. Celălalt, Nanauatzin, a devenit astrul zilei. Strălucirea lui era acum egalată doar de curajul cu care s-a autosacrificat.

O dată sacrificiul început de cei doi zei azteci, el va fi continuat de *Quetzalcoatl*, zeul suprem. Acesta va ucide ritualic pe toţi ceilalţi zei : „le smulse inimile şi puse cu ele în mişcare aştrii nou-născuţi"[18]. Sensul sacrificiului aztec devine acum limpede. Lumea şi Universul au fost create prin intermediul (auto)imolării unor zei. Al violenţei fondatoare, cu alte cuvinte. Prin urmare, lumea oamenilor şi războiul există „pentru ca să existe oameni cărora să li se poată lua inima şi sîngele, ca soarele să aibă ce mînca" (*Historia de los Mexicanos por sus Pinturas*, cap. VI). Această mentalitate străină, greu inteligibilă europeanului cultivat anunţă totuşi deosebita valoare sacră şi socială a sacrificiului. „În fiecare an, în onoarea soarelui, mexicanii ţineau cele patru zile de post pe care le ţinuseră şi zeii. După care jertfeau în foc indivizi bolnavi de lepră, asemănători zeului bubos, cel bolnav de piele"[19]. Crimă, cruzime, animalitate dezlănţuită ? Nimic din toate acestea !

---

18. Georges Bataille, *Partea blestemată. Eseu de economie generală*, traducere şi postfaţă de Bogdan Ghiu, Iaşi, Editura Institutul European, 1994, p. 50.
19. Georges Bataille, *op. cit.*, p. 50.

Oamenii sud-americani practicanţi ai sacrificiilor sîngeroase aveau cu toţii noţiunea de crimă şi păcat. N-o asimilau însă deloc cu cea de sacrificiu. Acesta nu era o abatere de la normele juridice şi morale ci, dimpotrivă, era o expresie a respectării şi venerării lor. Numai sacrificiul, repetat periodic, făcea cu putinţă existenţa zeilor, viaţa socială a oamenilor şi recolta omului viitor[20]. De aceea, deşi nu poate fi înţeles deplin şi justificat în viziunea europeanului modern, sacrificiul trebuie acceptat ca pe un fapt simbolic şi cultural cu totul special. Este exact ceea ce nu au făcut conchistadorii spanioli (evident creştini !), atunci cînd au transformat „societatea sacrificiului" într-una a „masacrului". Violenţei sacre, savîrşită ritualic, i-a luat locul violenţa arbitrară şi absolut gratuită a mult prea cucernicilor călugări spanioli. „Mila" lor, săvîrşită numai în numele lui Iisus, a făcut cu putinţă apariţia celui mai „demenţial şi cutremurător prin dimensiunile lui (atît cantitative cît şi calitative) genocid din istoria umanităţii, soldat cu un înfiorător record al exterminării (directe, cît şi, mai ales, indirecte, prin tratamentul inuman al supravieţuitorilor şi prin boli) : în 1500 Mexicul avea o populaţie de 25 de milioane de locuitori, iar America Latină circa 80 de milioane. În 1600 în Mexic mai trăiau doar un milion de indieni, iar în întreaga America

---

20. Ideea sacralităţii sacrificiului la vechii azteci este splendid prezentată de Mircea Eliade. În convorbirile sale cu Claude-Henri Roquet, din 1978, istoricul român al religiilor spune : „pentru azteci sacrificiul uman avea acest sens, anume că sîngele victimelor omeneşti îl hrănea şi întărea pe zeul-soare şi pe zei în general". Pentru a fi mai clar înţeles, Eliade pune în antiteză sacrificiul aztec cu cel practicat de nazişti sau de comunişti. Ultimul avea valoare „imanentă, istorică". Nimicirea în lagăre a milioane de oameni era interpretată drept o condiţie esenţială a victimei omului blond, nordic, a arianului pur. Pentru comunişti, sacrificarea „duşmanilor poporului" era şi ea o condiţie obligatorie pentru intrarea în „raiul" societăţii fără stat şi clase a proletarilor învingători. Nimic din toate acestea la vechii azteci (Mircea Eliade, *Încercarea labirintului*, traducere şi note de Doina Cornea, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1990, pp. 110-111).

Latină, doar 10 milioane (mai supravieţuiau doar 10%, 90% fuseseră exterminaţi în numele... Crucii)"[21].

Un alt spaţiu istorico-simbolic cu totul reprezentativ pentru (auto)sacrificiul zeului este cel hindus. De aici învăţaţii vedici au adus lumii civilizate patru tipuri de modele cosmogonice. Acestea ar fi : „1) creaţia prin fecundarea Apelor originare ; 2) creaţia prin sfîrtecarea unui Gigant primordial, Puruṣa ; 3) creaţia plecînd de la o unitate – totalitate, fiinţă şi totodată nefiinţă ; 4) creaţia prin despărţirea Cerului de Pămînt"[22]. Motivul cosmogonic care îi reţine, în mod deosebit, pe M. Mauss şi H. Hubert este al doilea, cel consacrat creaţiei prin imolarea unei fiinţe originare. Autorii francezi vor privilegia, în acest sens, celebrul Imn X, al creaţiei, din *Ṛg Veda* (*Essai, ed. cit.*, p. 120). Aici Puruṣa, Omul Primordial, este gîndit ca o făptură desăvîrşită, androginică. Printr-o stranie alchimie – situată în afara puterii de înţelegere a raţiunii umane – acest Om arhetipal îşi va zămisli energia creatoare feminină (*Virāj* sau *Sakti*). Aceasta va sfîrşi prin a-l naşte. Zeii îl vor sacrifica, iar „din corpul său tăiat în bucăţi se nasc animalele, elementele liturgice, clasele sociale, pămîntul, cerul, zeii"[23]. Ultima strofă din *Puruşa-sūkta* (*Ṛg Veda*, X) dezvăluie şi ascunde, în acelaşi timp, paradoxul acestei făpturi arhetipale. Totul este cuprins în formula : „Zeii au jertfit jertfa prin jertfă". Ce înseamnă aceasta ? Un paradox sugestiv privind condiţia primului sacrificiu divin : zeul sacrificator este, în acelaşi timp, divinitate a sacrificiului[24] şi victimă sacrificială. Precedînd creaţia, face ca totul să se nască din trupul său sfîrtecat. În textele brahmanice tîrzii, cuplul Puruṣa-Prajāpati apare

21. Ioan I. Ică, *Sacrificiul nostru cel de toate zilele. Antescriptum patetic şi pseudo-ştiinţific la un (im)posibil „discurs despre sacrificii"*, în „Transilvania", nr. 1-2/1993, pp. 20-21.
22. Mircea Eliade, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase. De la epoca de piatră la Misterele din Eleusis*, traducere şi postfaţă de Cezar Baltag, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1992, vol. I, p. 224.
23. *Ibidem*, p. 225.
24. În acest caz, Puruṣa apare asociat în textele tîrzii cu zeul *Prajāpati*.

identificat cu *Universul*, cu *Timpul ciclic* şi cu *altarul focului*. Sacrificiul acestei întreite unităţi repetă „actul primordial al creaţiei şi asigură continuitatea lumii pentru anul viitor"[25].

Totuşi, acest fapt originar şi exemplar a intrat într-o zonă crepusculară. Referindu-se la miturile şi scenariile sacrificiale în care personajele principale sînt zeii înşişi, M. Mauss şi H. Hubert observă că, de fapt, „originea miturilor de această formă a fost în general uitată : ele sînt prezentate drept *confruntări meteorologice* (s.n.) între zeii luminii şi cei ai tenebrelor sau ca un abis între zeii cerului şi cei ai infernului"[26]. Faptul acesta nu-i împiedică însă pe cei doi autori să analizeze cu multă fineţe şi întreaga fenomenologie a sacrificiului uman. Indiferent de timp sau regiune istorică, sacrificiul a existat şi a funcţionat în cuprinsul unui *sistem sacrificial* cu totul special.

25. Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 229.
26. Înţelegerea miturilor creaţiei drept expresii ale unor naturale confruntări meteorologice aparţine filologului Max Müller (1823-1900). Pe acest autor german l-au avut în atenţie M. Mauss şi H. Hubert atunci cînd au numit irelevanţa socială a unor secvenţe cosmogonice. Müller s-a impus în istoria religiilor – arată M. Eliade – printr-o metodă filologică de cercetare a realităţilor sacre. Mitul, după el, şi-ar avea originea în fenomenele naturale, chiar meteorologice. Mitul lui Cronos, de exemplu, al zeului care-şi devorează şi regurgitează copiii n-ar fi altceva decît expresia „mitico-poetică" a Cerului care devorează norii, dîndu-le apoi drumul ! Prin urmare, naşterea zeilor nu ar fi decît o „boală a limbajului". Faptul că unul şi acelaşi obiect poate avea mai multe nume (polisemie), iar acelaşi nume poate fi dat la mai multe obiecte deodată (omonimie) este suficient pentru a provoca confuzia. Aceluiaşi filolog german îi aparţine şi conceptul de *nomina – numina*: ceea ce era la început un nume (*nomen*), devine mai tîrziu o divinitate (*numen*).

IV. Metafizica şi sociologia sistemului sacrificial

Sacrificiile nu sînt fapte izolate, întîmplătoare, nesemnificative, existente undeva la periferia unor comunităţi sau societăţi. În fiinţa şi desfăşurarea lor, ele cuprind întregul spectru social. Chiar spectatorul, omul privitor de pe margine este – într-un fel sau altul – integrat sacrificiului. Cum ? Prin chiar efectele lui. Sacrificiul unei făpturi umane, animale sau vegetale, consacră uneori o întreagă comunitate. Îi anulează întreaga tensiune şi umoare îndelung acumulate. Sacrificiul reînnoieşte spiritul unei întregi comunităţi.

Din punct de vedere sociologic, *sistemul sacrificial* este reprezentat de M. Mauss şi H. Hubert în următoarea componenţă :

a. *Sacrificatorul*. Întotdeauna, el este „subiectul care colectează beneficiile sacrificiului sau îi suportă efectele”[27]. Chipul social al acestuia poate fi simplul individ, grupul, clanul, tribul şi, uneori, chiar societatea secretă.

La acest prim nivel al sistemului sacrificial regăsim întotdeauna, cred M. Mauss şi H. Hubert, şi o parte din *reprezentările sacrificiului*. Mai exact, familia sau comunitatea – în calitate de sacrificatori – pot fi reprezentate de bărbatul cel mai în vîrstă, respectiv de magistraţii acelei comunităţi.

b. *Obiectele sacrificiului*. „Vom numi obiecte ale sacrificiului acele lucruri în vederea cărora are loc sacrificiul”[28]. Ele cuprind trupurile şi vieţile fiinţelor umane, animale şi, nu de puţine ori, ofrandele vegetale. Rolul lor social şi sacru este acela de a prelua o parte din efectele sacrificiului (împreună cu sacrificatorul) sau, dimpotrivă, de a şi le asuma în întregime. Aceasta deoarece sacrul prezent într-un obiect profan sfîrşeşte prin a-l distruge. Devine

27. M. Mauss, H. Hubert, *op. cit.*, p. 11.
28. *Ibidem*, p. 12.

insuportabil în actuala condiţie umană. Este motivul pentru care sacrificatorul ce se apropie *direct*, nemijlocit de realitatea sacră, fără prezenţa victimei sacrificiale, poate sucomba. „Dacă s-ar angaja pînă la capăt în rit, el ar găsi moartea şi nu viaţa"[29]. Nu se întîmplă aşa, pentru că intervine victima care îl răscumpără[30]. Ideea îmi pare a fi fascinantă prin universalitatea şi expresiile sociale pe care aceste obiecte ale sacrificiului le cunosc în întreaga lume. O voi relua.

c. *Locul sacrificiului*. Niciodată spaţiul sacrificiului nu a fost unul profan, obişnuit. El a fost sacralizat prin însăşi desfăşurarea ritualurilor. Sacralitatea spaţiului se completează cu cea a timpului în care sacrificiul este permis. Nu orice moment era destinat operaţiei sacrificiale. „În Asiria, de exemplu, erau interzise zilele de 7, 14 şi 21 ale lunii"[31]. Revenind asupra locului de sacrificiu, remarcăm importanţa pe care i-o acordă cei doi sociologi francezi. Locul sacrificiului are întotdeauna funcţia mijlocitorului. Face cu putinţă relaţia dintre sacrificator şi zeul căruia îi este destinat sacrificiul. Locul sacrificial se interpune între om şi zeu. „Prin aceasta sacrificiul se distinge de majoritatea faptelor desemnate sub numele de alianţă prin sînge, unde în schimbul sîngelui se produce o fuziune directă a vieţii umane cu viaţa divină"[32]. Ca exemplu poate fi invocată *ofranda părului*. În acest caz, ceea ce se oferă face parte integrantă din trupul sacrificatorului. Lipseşte însă spaţiul special destinat ceremoniei sacrificiale (templul, de exemplu), după cum lipsesc, mai ales, obiectele sacrificiului înţelese ca realităţi diferite faţă de sacrificator. Pe

29. *Ibidem*, p. 125.
30. Istoria şi sociologia religiilor oferă numeroase exemple în acest sens. Iată unul dintre ele. În Vechiul Testament, Moise neglijează a-şi mai circumscrie fiul. Atunci Iahve, total nemulţumit, hotărăşte să se răzbune. Pentru a preîntîmpina mînia divină, femeia lui Moise a tăiat cu violenţă prepuţul copilului, aruncîndu-l la picioarele Domnului. „Distrugerea prepuţului l-a mulţumit pe Dumnezeu care nu l-a mai distrus pe Moise, ci l-a răscumpărat" (M. Mauss, H. Hubert, *Essai..., ed. cit.*, p. 126).
31. *Ibidem*, p. 33.
32. *Ibidem*, p. 12.

scurt, în cazul alianței de sînge, sistemul sacrificial nu mai este prezent. Prin urmare, după M. Mauss și H. Hubert, alianța nu poate fi niciodată interpretată în termenii unui sacrificiu.



Ne vom opri asupra celui de-al doilea element al sistemului sacrificial : *obiectul* sacrificiului. Cine poate fi obiect al sacrificiului ? Orice ființă vie sau o simplă ofrandă vegetală, cu condiția de a fi distruse în timpul sacrificiului. La începuturile sale, sacrificiile aveau ca obiect făptura umană. Prezentate într-o ordine cronologică, obiectele sacrificiului ar fi următoarele :

1) *Omul – victimă sacrificială.* Societatea hindusă s-a remarcat, în mod deosebit, prin sacrificiul făpturii umane. Acolo unde *aśvamedha* (sacrificiul calului) își atingea limitele, dincolo de care nu se mai putea trece, intervenea *Puruṣamedha* (sacrificiul bărbatului). Era jertfit un brahman sau un *kṣatriya* (războinic), oameni cumpărați cu un număr remarcabil de animale. Acestea erau cruțate, iar omul sacrificat. Nu cred că este vorba aici de o manifestare socială a decrepitudinii și naturii bestiale ascunse a omului. Ar fi vorba, mai curînd, de un act sacru și cultural. Textele lui Eliade ne invocă cel puțin două argumente în acest sens. Primul constă în recitarea imnului cosmogonic Puruṣasukta (*Ṛg Veda*, X, 90). Sacrificiul făcea cu putință identificarea bărbatului-victimă cu însuși zeul Prajāpati. În anumite variante mitologice, acesta s-a autosacrificat pentru a putea crea lumea și cosmosul. Al doilea argument numește schimbul de cuvinte obscene din timpul sacrificiului, care are loc între brahmani (preoți) și membrii comunității. El trebuie iarăși citit simbolic, trimițînd la anularea oricărei norme și ordini sociale, la înstăpînirea haosului. Neantul social semnifica sfîrșitul *necesar* al oricărui timp, pentru ca noua viață pe care sacrificiul o instituia să devină cu putință.

Analizînd omul ca obiect sacrificial, textul lui M. Mauss și H. Hubert nu ocolește nici spațiul sud-american. „Religia mexicană oferă exemple bine cunoscute de identificare a

victimei cu zeul", afirmă autorii francezi. Şaizeci şi opt de ani mai tîrziu, ideea va fi reluată şi nuanţată de un alt autor francez (Georges Bataille, *Partea blestemată*, lucrare apărută în limba franceză, într-o primă ediţie, la Paris, în 1967). Victima sacrificiului, afirmă Bataille, din chiar clipa în care a fost aleasă, devine o *parte blestemată*, „sortită pieirii violente". Nu-şi mai aparţine în întregime, devenind un însemn special al întregii comunităţi. Asupra ei se vor revărsa, o dată cu sacrificiul, toate umorile şi idiosincrasiile acumulate de respectiva comunitate. Condiţia ei este cu totul specială. Nefiind sacrificată, victima continuă să fiinţeze în ordinea normală a lucrurilor. Viitorul bărbat, care urma a fi sacrificat, continua să fie asemenea celorlalţi. Pe de altă parte, din chiar momentul alegerii, el cultiva o stranie şi profundă relaţie cu torţionarul. Acesta îi va permite totul, fapt extrem de neobişnuit. Libertatea sexuală şi frenezia simţurilor devin fără limită pentru tînăra victimă. Esenţială este însă tratarea lui ca pe o divinitate. Viitoarea victimă era astfel imaginea vie a zeului însuşi pe pămînt.

Condiţia paradoxală a victimei a făcut obiectul a două cărţi semnate de René Girard[33]. Poate nu l-aş fi invocat în acest studiu introductiv dacă una dintre lucrările sale, *Violenţa şi sacrul*, n-ar fi plecat tocmai de la textul lui M. Mauss şi H. Hubert consacrat sacrificiului. Polemica pe care cei doi o întreţin cu Robertson Smith este reluată de Girard contra lui M. Mauss şi H. Hubert. În viziunea lui René Girard, cei doi nu ar spune nimic despre originea sacrificiilor şi aproape nimic despre *natura* sau *funcţia* lor, „deşi aceste două cuvinte figurează în titlul lucrării lor"[34]. Teza lui R. Girard nu ne pare a fi întru totul convingătoare. Cum se justifică afirmaţia că M. Mauss şi H. Hubert n-ar fi spus „aproape nimic" despre *natura*

33. Este vorba de *La Violence et le Sacré*, Paris, Editions Bernard Grasset, 1972, şi de lucrarea *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris, Editions Bernard Grasset, 1978.
34. René Girard, *Violenţa şi sacrul*, traducere de Sorin Antohi, Bucureşti, Editura Nemira, 1995, p. 99.

sacrificiului ? Nu cred că există o justificare, din moment ce R. Girard nu face decît să reia şi să nuanţeze teza celor doi autori privind *natura ambivalentă* a sacrificiului. Sociologii francezi argumentează ambiguitatea sacrificiului prin chiar ambiguitatea victimei sacrificiale : „este criminal să ucizi victima pentru că ea e sacră... dar victima nu ar fi sacră dacă nu ar fi ucisă"[35]. Pentru toţi trei sacrificiul este „un lucru sfînt" de la care nu te poţi abţine fără a comite o neglijenţă gravă şi, în acelaşi timp, o crimă pe care săvîrşind-o, te expui unor riscuri foarte mari.

Funcţia sacrificiilor ar fi, în interpretarea lui René Girard, aceea de a aplana violenţele interne ale unei comunităţi, înainte ca acestea să fi izbucnit. Cum ? Sacrificîndu-se o fiinţă vie. Care anume ? Oricare, cu condiţia de a nu fi foarte apropiată sau foarte îndepărtată comunităţii[36]. De ce ? Pentru că, în acest caz, moartea ei sacrificială ar declanşa un lanţ fatal al răzbunărilor. Putea fi totuşi acesta întrerupt ? Da. De către cine ? În societăţile moderne de către *sistemul judiciar*. Apare atunci, în mod firesc, întrebarea : dar comunităţile vechi, arhaice, aveau ele un sistem judiciar ? Răspunsurile sînt diferite[37]. Atunci

35. *Ibidem*, p. 7.

36. Atunci cînd victima sacrificială este foarte *diferită* de membrii comunităţii sau, dimpotrivă, foarte *apropiată* sacrificiul cunoaşte un desăvîrşit eşec. Un exemplu îl poate constitui personajul Herakles al lui Euripide. Eroul grec, întorcîndu-se acasă, îşi găseşte soţia şi copiii pregătiţi pentru a fi sacrificaţi de uzurpatorul Lycos. Acumulînd violenţa impură în urma uciderii acestuia, Herakles va trebui să oficieze un sacrificiu expiator. Vede însă sub chipul soţiei şi al propriilor copii pe vechii săi duşmani. Prin urmare, îşi va sacrifica familia. A fost acesta riscul asumat al sacrificării unui om foarte apropiat şi, în acelaşi timp, foarte îndepărtat (tiranul Lycos).

37. Br. Malinowski (*Crime and Custom in Savage Society*, 1926) distinge între semnele dreptului penal şi civil în cadrul societăţilor arhaice. Concluzia autorului polonez este că, de fapt, *ideea de justiţie* în sens modern este aproape inaplicabilă acestor străvechi comunităţi. Radcliffe-Brown (*The Andaman Islanders*, 1922) ajunge la concluzii similare. Andamanezii aveau o conştiinţă socială a diferenţei dintre bine şi rău. Totuşi, pedepsirea unei crime de către comunitate nu exista. Fiecare se răzbuna personal, dacă dorea şi, mai ales, dacă

cînd sistemul judiciar nu exista sau nu funcţiona eficient, sacrificiul avea rolul *preventiv* în ceea ce priveşte violenţa.

Argumentaţia lui René Girard pleacă de la deconstrucţia opiniei comune conform căreia răzbunarea ar domoli violenţa. Dimpotrivă, răzbunarea este cea care trebuie stinsă[38]. O dată începută, ea ar declanşa un cerc vicios al nesfîrşitelor crime şi răzbunări. Tocmai de aceea sacrificiul devine un *instrument de prevenţie* contra marii violenţe. Are scopul de a polariza „tendinţele agresive asupra unor victime reale sau ideale, însufleţite sau neînsufleţite, dar întotdeauna *nesusceptibile* (s.n.) de a fi răzbunate"[39]. Dimpotrivă, în societăţile unde sistemul judiciar a fost viu

---

îndrăznea să o facă. Robert Lowie (*Primitive Society*, 1947) ia în discuţie modurile de administrare a justiţiei în societăţile primitive. Acestea se diferenţiau în funcţie de existenţa/inexistenţa unei „autorităţi centrale". Cele care nu aveau se foloseau, în rezolvarea litigiilor, de puterea coercitivă a *grupului de înrudire*. Se pare că modelul a fost reluat, fiind prezent şi în confruntările moderne dintre statele suverane.

38. Un asemenea ritual de stingere a dorinţei de răzbunare este prezent şi în cazul organizaţiei secrete *Societatea Leopardului*. „Ca să poată deveni membru, fiecărui proaspăt om-leopard i se cerea să facă o jertfă de sînge, de obicei o fată de 14 ani sau mai mult, fie din familia lui, fie din aceea a soţiei. O dată aleasă, familia fetei era «implorată» în mod ritual pentru trupul fetei ; răspunsul era, şi el, ritual : *refuzul însemna sacrificiul de sine* (s.n.). În noaptea dinaintea uciderii, iniţiatul şi patru tovarăşi alergau prin pădure, urlînd ca leoparzii. În noaptea sacrificiului, se adunau membrii organizaţiei, purtînd măşti de leopard şi cuţite-ascuţite, în formă de ghiară, cu lame cu tăiş dublu. Călăul, care purta şi el o blană de leopard, făcea o incizie în formă de U pe pieptul victimei, dădea la o parte pielea şi cerceta organele conform ceremonialului. Apoi, corpul era spintecat în patru bucăţi, fiind tăiată cîte o porţie pentru fiecare membru, iar faţa era despărţită de cap. *Tatălui şi mamei victimei li se dăruia o bucăţică din fiica lor, ceea ce însemna că ei renunţau la dreptul de a declanşa o dihonie sîngeroasă* (s.n.)" (Hans Askenasy, *Canibalismul de la sacrificiu la supravieţuire*, traducere de Irina Nicolescu, Ploieşti, Editura Eleusis, 1996, p. 105). Mulţi misionari europeni din Africa sînt convinşi că ritualul mai supravieţuieşte şi astăzi în anumite ţinuturi îndepărtate din Sierra Leone.

39. René Girard, *op. cit.*, p. 24.

(Grecia, Roma), sacrificiul a început să intre într-un con de umbră, dînd impresia unei jenante şi inutile instituţii religioase.

Nu orice violenţă devine eficientă în stingerea răzbunării. Apanajul aparţine în exclusivitate violenţei sacrificiale. Or, sacrificiul aparţine sacrului. Prin urmare, violenţa şi sacrul sînt inseparabile, conchide în raţionamentul său antropologul american. Pe de altă parte, este ştiut faptul că funcţia preventivă a sacrificiului are loc într-o atmosferă non-violentă, aproape pacifistă. Aceasta din urmă nu încetează a fi şi ea sacră. În concluzie, sacrul, indiferent de funcţiile sale sociale, numeşte întregul (*Divinitas*) unei realităţi. Cuprinde în sine şi justifică Binele şi Răul, Adîncul şi Înaltul, Lumina şi Întunericul. Este o amplă unitate a contrariilor.

René Girard distinge, totuşi, între violenţa criminală şi cea pură, sacrificială. Orice sînge vărsat în afara ritualurilor este impur. Numai sîngele victimei consacrate poate avea rolul terapeutic asupra comunităţii. „Criza sacrificială" numeşte tocmai pierderea diferenţei dintre violenţa *impură* şi cea *purificatoare*. În fond, criza sacrificială este numai unul dintre chipurile disimulate ale crizei lumii moderne.



Omul, înţeles ca obiect al sistemului sacrificial, apare şi în cadrul *sacrificiilor de construcţie* (M. Mauss, H. Hubert, *Essai...*, p. 104). Ele funcţionau pe baza unei gîndiri metafizice. Conform acesteia, numai zeul este în măsură a crea liber, permanent, fără durere şi consum de substanţă. Omul, făptură creată, nu poate fi asemenea lui. Acesta creează, uneori remarcabil, dar niciodată desăvîrşit, doar cu durere, suferinţă şi *sacrificiu*. Pentru ca o creaţie umană să poată fiinţa, ea trebuie însufleţită. Omul trebuie să-i sacrifice o fiinţă vie. O savantă analiză a acestor tipuri de sacrificii o realizează Mircea Eliade în *Comentarii la Legenda Meşterului Manole*. Textul său vine în consonanţă cu eseul lui M. Mauss şi H. Hubert, în ceea ce priveşte specificul sacrificiului de construcţie.

Orice lucru nou adus la fiinţă este o mască a morţii, arată Eliade. El cere un suflet pentru a putea dăinui şi deveni inofensiv. De aceea sacrificiul este absolut esenţial[40]. Ce se sacrifica ? În primul rînd, o fiinţă umană. Nu una oarecare, ci chiar cea mai dragă : soţie, mamă, copil. Anumite spaţii istorice aveau o anume preferinţă pentru acesta din urmă. De ce copilul ? După unii autori (Taylor, Gaidoz, Sartori), spiritele copiilor fiind pure, erau mai puternice şi eficiente. Puteau deveni demoni protectori ai construcţiei. Erau în măsură însă a vindeca şi bolile bătrînilor regi. În multe tradiţii, un copil era jertfit pentru însănătoşirea unui rege. Explicaţia nu ar sta atît într-o transfuzie magică de sînge proaspăt, cît, mai curînd, în proiectarea simbolică a bătrînului în timpurile de început. „Copilul este un simbol ecumenic al începuturilor, al lucrului nou, al evenimentelor excepţionale, al trăiniciei, al eternităţii"[41].

Dincolo de toate interpretările posibile, textul lui M. Mauss şi H. Hubert ne oferă o anumită certitudine : prin sacrificii nu se căuta îndurarea Cerului, îmbunarea zeului atotstăpînitor. Dimpotivă, se căuta revigorarea, întărirea zeului obosit sau extenuat. Acesta era şi motivul pentru care, în Asia, tinerele fecioare îşi petreceau prima noapte în templele Marii Zeiţe. Copiii nu erau zămisliţi cu

---

40. Mentalul tradiţional sud-est european (neaflat în atenţia specială a lui M. Mauss şi H. Hubert) reţine necesitatea permanentului sacrificiu. Cine stăpîneşte pămîntul pe care se ridică o casă, va muri. Cine trece primul peste un pod sau intră într-o clădire, de asemenea. „De aceea, în Rusia, cînd o familie se mută într-o casă nouă, cel mai bătrîn pătrunde cel dintîi. În anumite regiuni din Pacific, înainte de a intra într-o casă nouă, se zvîrl înăuntru ofrande sau preotul pătrunde şi rosteşte rugăciuni. În Borneo, cînd un rege sau un mare şef lua în stăpînire o casă nouă, se omora un om şi cu sîngele lui se stropeau stîlpii şi temeliile" (Mircea Eliade, „Comentarii la Legenda Meşterului Manole", în *Drumul spre centru*, antologie de Gabriel Liiceanu şi Andrei Pleşu, Bucureşti, Editura Univers, 1991, p. 417).
41. Mircea Eliade, *Comentarii la Legenda Meşterului Manole, ed. cit.*, p. 420.

viitorul soț, ci cu *preoții* sau *străinii*. Prin urmare, erau *diferiți*, cu nimic asemănători celorlalți. În timp de molimă, secetă sau mare primejdie, acești copii erau jertfiți „cu scopul de a promova și regenera forța sacră a părintelui lor”[42].

2) *Animalul – o constantă a sacrificiului*. Trecerea de la sacrificarea omului la cea a animalului nu s-a făcut direct. Pe de altă parte, acest repertoriu al obiectelor sacrificiului (om, animal, ofrandă vegetală) nu trebuie gîndit într-o ordine strict temporală. Sacrificiul animalului poate coexista cu cel al omului. Alteori îl poate și preceda. Succesiunea nu este deci universală și obligatorie. În cazul în care s-a realizat trecerea de la om la animal, ca obiect al sacrificiului, au existat și anumite secvențe intermediare. Una dintre acestea numea *substituția* ființei umane vii cu umbra ei. „Luarea umbrei a fost un obicei foarte răspîndit în Balcani”, scrie Mircea Eliade. „Cel căruia i s-a luat umbra și măsura a fost zidită în temelie, moare curînd”[43]. Într-o altă secvență intermediară s-a renunțat și la îngropatul umbrei. La temelia noilor construcții se îngropau acum oase și cranii omenești. Puterea sacră a acestora era în măsură a asigura viața și durabilitatea noii construcții.

Abia în cea de-a treia secvență are loc trecerea deplină la sacrificiul animalelor. *Aśvamedha* (sacrificiul calului) rămîne emblematic nu numai pentru ritualul vedic, ci pentru orice sacrificiu animalier în general. În India, singurul în măsură a săvîrși acest sacrificiu era regele, „Suveranul universal”. „Dar roadele sacrificiului iradiau asupra întregii țări ; într-adevăr, *aśvamedha* e considerată purificatoare și aducătoare de belșug și prosperitate în întregul regat”[44].

---

42. *Ibidem*, p. 423.
43. *Ibidem*, p. 425.
44. Mircea Eliade, *Istoria credințelor și ideilor religioase. De la epoca de piatră la Misterele din Eleusis*, traducere și postfață de Cezar Baltag, București, Editura Științifică, 1992, vol. I, p. 219.

Deşi motiv universal în istoria şi sociologia religiilor, sacrificiul calului poate să fi fost la originea sa o sărbătoare de primăvară, un ritual specific începutului de an. „Dar noi ştim că sacrificiul se repeta periodic pentru că ritmul naturii impune această periodicitate"[45], afirmă M. Mauss şi H. Hubert. Ideea repetiţiei periodice poate fi un argument pentru justificarea originii sacrificiului într-un ritual de primăvară. Esenţial rămîne însă, în orice sacrificiu animalier, sensul ultim al acestuia. Întotdeauna el urmăreşte însufleţirea periodică şi desăvîrşirea creaţiei divine.

3) *Ofrandele – daruri sau sacrificii ?* Nici în cazul ofrandelor nu avem de a face cu o înlocuire directă a jertfelor animale. Există şi aici diferite elemente de tranziţie. Un exemplu îl constituie *metalul nobil.* În Mexic, de pildă, se punea la temelia caselor nou construite aur, argint şi perle. Toate erau metale care conţineau forţă, durată şi deplină putere cosmică. Insuflau viaţă şi trăinicie noii construcţii. Cu timpul, aceste metale vor fi înlocuite cu ofrandele.

M. Mauss şi H. Hubert accentuează în *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice* diferenţa dintre sacrificiu şi ofrandă. Atunci cînd „homo religiosus" aduce pe altarul templului anumite lucruri sau alimente, acestea cunosc cu certitudine o schimbare de statut ontologic. Trec din regimul profan în cel sacru. Aparţin, de acum înainte, doar preoţilor templului. Un asemenea tip de ofrandă poate fi interpretată ca dar. Natura celui care dăruieşte rămîne, nu de puţine ori, neschimbată.

Cu totul altfel stau lucrurile în cazul sacrificiului. Ceea ce se dăruieşte are efecte directe şi imediate asupra oficiantului. La sfîrşitul sacrificiului întreaga lui natură se găseşte schimbată. Efectul lui nu se reduce niciodată numai la darurile oferite. „În cazul sacrificiului energiile religioase puse în joc sînt mult mai puternice, de unde şi ravagiile lor"[46]. Ele preiau şi transmută ontologic atît

---

45. M. Mauss, H. Hubert, *op. cit.*, p. 117.
46. M. Eliade, *Ibidem*, p. 13.

sacrificatorul cît şi obiectele sacrificate. Întregul sistem sacrificial va sta sub semnul absolutului.

Întrebarea este care ofrande[47] pot deveni sacrificii? Oricare dintre ele, cu condiţia *distrugerii.* Numai înjunghierea, sfîşierea şi mistuirea acestora poate marca definitiv trecerea ofrandelor în sacrificiu. „Este evident că ofrandelor de acest gen trebuie să le fie rezervate denumirea de sacrificiu"[48], conchid M. Mauss şi H. Hubert. La rîndul său, Mircea Eliade insistă şi el asupra faptului că „sensul primordial al ofrandelor vegetale, cît şi al acelora animale era acelaşi : promovarea construcţiei la rangul „făpturilor", al existenţelor care durează, care trebuie deci „însufleţite", fie prin sufletul sau sîngele jertfei, fie prin „puterea" insuflată de anumite substanţe (aur, perle, alimente) sau efigii"[49]. Imaginea pe care Eliade şi-a format-o asupra ofrandelor este diferită de cea prezentată de M. Mauss şi H. Hubert. După autorul român, ofrandele (vegetale sau animale) sînt forme tîrzii, simpliste şi desacralizate ale sacrificiului. Chiar distruse, consacrate, ele nu se mai pot ridica la valoarea şi eficienţa sacrificiului uman sau animalier. Rămîn doar imagini tîrzii şi palide a ceea ce sacrificiul a fost odată[50].

---

47. Asupra unui gen de ofrandă care devine dar sacrificial s-a oprit şi Carl Gustav Jung (*Das Wandlungssymbol in der Messe*). Este vorba de Pîinea şi Vinul sacru. Grîul pîinii este simbolul „numenului divin" care moare iniţiatic pentru a putea apoi renaşte. Vinul este lichidul stării extatice, beatifice. Împreună nasc întîiul şi pe cel mai bun rod dintre toate cele posibile. El numeşte întreaga creaţie, cuprinzînd Natura, Omul şi Zeul deopotrivă.
48. M. Mauss, H. Hubert, *op. cit.*, p. 13.
49. Mircea Eliade, *Comentarii la Legenda Meşterului Manole*, *ed. cit.*, p. 427.
50. Semne tîrzii, uneori greu de desluşit, a unor urme sacrificiale în tradiţia românească poţi întîlni în recenta carte a Ofeliei Văduva, *Paşi spre sacru. Din etnologia alimentaţiei româneşti*, *ed. cit.*, în special subcapitolul „Simbolismul sîngelui", pp. 158-159. Amintiri ale vechilor acte sacrificiale sînt decriptate de autoare în rîndul ofrandelor tradiţionale româneşti (brîul roşu al mamei, colacul de nuntă legat cu fir roşu, găina naşului gătită în roşu sau special aleasă de această culoare etc.).

V. Despre sacrificiul creştin

În partea ultimă a capitolului „Le sacrifice du Dieu", M. Mauss şi H. Hubert urmăresc prezenţele tîrzii, moderne, ale vechilor sacrificii. În opinia celor doi sociologi, străvechile sacrificii nu au dispărut, ci au supravieţuit în plin creştinism. O dată ar fi vorba de sacrificiul supravieţuitor la modul general în ritualul catolic : „sacrificiul mîntuitor al zeului se perpetuează în messa zilnică"[51]. Altădată trimiterea la sacrificiul supravieţuitor este mai exactă : „mecanismul consacrării missei catolice este în linii generale acelaşi cu al sacrificiilor hinduse"[52].

Motivul sacrificiului în creştinism a fost reluat, interpretat şi de alţi autori după publicarea cărţii lui M. Mauss şi H. Hubert. Unii dintre ei acceptă existenţa unei forme speciale de sacrificiu în creştinism, alţii dimpotrivă. În *Wandlungen und Symbole der Libido* (1912), C.G. Jung interpretează sacrificiul ca simbol al procesului de individuaţie. Eul conştient se sacrifică sub semnul totalităţii Sinelui. Între 1940-1941, în urma convorbirilor de la Eranos, Jung va lărgi cadrele simbolice ale sacrificiului la alchimie, vise şi, mai ales, la liturghia missei creştine (*Das Wandlungssymbol in der Messe*). Astfel sacrificiul creştin îi apare autorului elveţian „cu totul diferit". Cel ce sacrifică este, deopotrivă, *sacrificator* şi *sacrificat*. Pot fi subiect creştin al acţiunii (deci sacrificator) dar, în acelaşi timp, mă pot dărui pe mine însumi în sacrificiu. Altfel spus, eu sînt şi cel sacrificat. Dar pînă la ce limită eu mă pot dărui pe mine însumi ? Pentru a putea răspunde trebuie să-mi cunosc întreaga amploare a dăruirii. Să ştiu în ce măsură mă pot identifica cu lucrul dăruit. Indiferent de realitatea acesteia, ea rămîne întotdeauna o dăruire *à fonds perdu*, fără nici o dorinţă de recompensă. Invers, nu mă pot dărui, adică nu pot renunţa la mine însumi, dacă nu mi-am stins în prealabil orice urmă de egoism. Doar în

51. M. Mauss, H. Hubert, *op. cit.*, p. 121.
52. *Ibidem*, p. 122.

acest sens sacrificiul se numeşte, scrie Jung, şi *sacrificiu de sine*. El dă adevărata măsură a umanităţii noastre.

Cui sacrific eul conştient? Cui mă dăruiesc? Ce întîlneşte Eul meu dincolo de sine însuşi? O conştiinţă morală colectivă, cum credea Freud? Nu. Opinia publică sau un cod moral? Nicidecum. Dincolo de eul ce se sacrifică dăruindu-se se află Sinele. Întîlnirea lui cu lumea mundană şi cu eul propriu este rară, episodică. Ea apare sub forma unei *întîmplări destinale* (Ştefan Afloroaei), sub mandatul căreia Sinele inconştient îşi face intrarea în lumea Eului conştient. Sinele este părintele sacrificator, iar Eul este fiul sacrificat. În expresie testamentară, Sinele este bătrînul Avraam pregătit să-şi sacrifice fiul, iar Eul este fiul sacrificat. Avraam jertfind, simte totuşi răceala cuţitului în propriul său trup. Sacrificînd este el însuşi sacrificat. „Sinele înfăptuieşte actul de sacrificiu asupra lui însuşi". Sacrificîndu-se, el nu cîştigă nimic. Eul, în schimb, se poate cîştiga pe sine însuşi, doar în măsura în care se pierde. „Avem cu adevărat numai ceea ce dăruim", pare a rosti în permanenţă acesta. Altfel spus, în termenii ortodoxismului valah, „dăruind vei dobîndi" (N. Steinhardt).

Forma ultimă, definitivă, a dăruirii o întîlnim, totuşi, în creştinism. Joseph De Maistre (*Traité sur le sacrifice*, 1809) remarcă profunda mutaţie pe care Iisus o face cu putinţă. În locul nevinovăţiei animalului sau a inocentului substituit vinovatului, creştinismul va pune pe „dreptul nevinovat". Acesta va pătimi deopotrivă bucuria şi suferinţa în aşteptarea harului mîntuitor. Origene, arată De Maistre, a insistat asupra neobişnuitului din sacrificiul christic. „Sîngele vărsat pe Golgota n-a fost folositor numai oamenilor, ci şi îngerilor, aştrilor şi tuturor făpturilor create". Este în joc ceea ce mai tîrziu Eliade numea a fi „creştinismul cosmic". În cuprinsul lui, toate suspină aşteptînd venirea de pe urmă a Mîntuitorului. Cum este însă cu putinţă ca o făptură neprihănită, Fiu al Cerului, să se sacrifice pentru păcatele celor mulţi? Răspunsul, crede De Maistre, este „o minune de neconceput care satisface raţiunea zdrobind-o".

Venind chiar din interiorul teologiei, părintele Serghei Bulgakov (*La Sagesse divine et la Théanthropie*, 1944) regăseşte în creştinism modelul *sacrificiului substitutiv*. „Mîntuirea este sacrificiul iubirii care se oferă pe sine pentru mîntuirea lumii", scrie Bulgakov. Numele creştin al acestei Iubiri este Iisus. Este acesta Altul absolut care se sacrifică şi pentru mine ?! O asemenea întrebare este cel puţin neinspirată. De ce ? Pentru că, în sacrificiul creştin, nu se mai păstrează diferenţa juridică, simplistă, între „al meu" şi „al tău". Iisus face cu putinţă identitatea dintre „eu" şi „tu". Acel „al tău" devine acum un „al meu" mai ascuns, tainic, de puţine ori cunoscut. Făptura christică se sacrifică în permanenţă în fiecare dintre noi. O face (şi) pentru păcatele de noi săvîrşite şi de ea asumate. Dar nu numai pentru aceasta. „Hristos nu este nicidecum doar un „altul" pentru fiecare om, pentru că El este Adam cel Nou care cuprinde fiecare individ uman şi este omul la modul integral"[53].

Identitatea noastră cu Mîntuitorul este dincolo de puterea de înţelegere a minţii omeneşti. Misterul ei poate fi sugerat, dar niciodată explicat. Motivul Sfintei Treimi – prezent şi în sacrificiul creştin – potenţează realitatea acestei tainice unităţi. Sacrificiul creştin este „iubirea care răstigneşte a Tatălului şi iubirea răstignită a Fiului". Ambele se împlinesc în iubirea fără prihană a Duhului veşnic şi sfînt. Este în joc o kenoză (golire) sacrificială a întregii Treimi, urmată de o punere pe cruce şi de o Înviere. Toate împreună dau seama cel mai bine de misterul sacrificiului substitutiv.

Marca interpretării teologice se păstrează şi în textele lui Hans Urs von Balthasar[54]. Autorul german reia motivul *împreună-răstignirii* lui Hristos. Or, pentru ca făptura creată să se sacrifice împreună cu mîntuitorul ei, trebuie

---

53. Serghei Bulgakov, *La Sagesse divine et la Théanthropie*, în „Transilvania", nr. 1-2/1993, p. 49.
54. *Sacrificiul creştin. Mîntuire şi misiune* este un discurs ţinut de Hans Urs von Balthasar la cea de-a 85-a „Deutsche Katholikentag" (Congres al catolicilor germani) şi publicat ulterior în „Neue Klarstellungen", Johannes Verlag, Einsiedeln, 1977, pp. 158-173.

ca în „prealabil" să se fi sacrificat singură pentru acesta ! Hristos „moare împreună cu cineva care a murit deja *dinainte* (s.n.) pentru el", scrie von Balthasar. Martirajul devine astfel o condiţie esenţială a sacrificiului creştin. Aş remarca faptul că nu trebuie, totuşi, înţeleasă „condiţia" ca pe ceva care precede în timp *împreună-sacrificiul*. De asemenea, termenul de „prealabil" nu numeşte nici el o situare anterioară în cuprinsul timpului. În martirajul şi sacrificiul christic enstazele temporale (trecut, prezent, viitor) sînt total resemnificate. Martirajul nu precede ca o condiţie esenţială actul sacrificiului. Cele două se săvîrşesc numai împreună, printr-o tainică şi nedisimulată conlucrare.

De o părere cu totul diferită este însă René Girard (*Des choses cachées depuis la fondation du monde*, 1978). Pasajele neotestamentare invocate pentru a justifica concepţia sacrificială a Patimii trebuiesc interpretate în afara sacrificiului. Nu există nici un fel de sacrificiu în creştinism ! Argumente ? Anumite fragmente testamentare de genul : „Mergeţi deci, învăţaţi ce înseamnă : Milă voiesc, iar nu jertfă" (*Matei* 9, 13). Nu sacrificiul trebuie reţinut atunci cînd facem o radiografie a lumii creştine moderne, ci faptul violenţei. Temeiul oricărei culturi şi civilizaţii este, după Girard, crima, omorul originar. „Omenirea întreagă este întemeiată pe escamotarea mitică a propriei violenţe, mereu proiectată asupra a noi şi noi victime[55]. Violenţă şi moarte – acestea sînt simbolurile societăţii moderne şi nicidecum sacrificiul. De aceea metafora întregii umanităţi este mormîntul. Nerecunoscîndu-l, îl blamăm şi-l disimulăm la nesfîrşit. Odată trebuie să acceptăm, declamă René Girard, că violenţa ne locuieşte pe fiecare în parte şi că sacrificiul este, în creştinism, o realitate mult prea puţin evidentă. Afirmaţiile lui René Girard sînt mai curînd provocatoare decît convingătoare. O dată ce am înţeles că sacrificiul (asemenea fricii, erosului, sacrului) este un element consubstanţial condiţiei umane, cred că sîntem îndreptăţiţi acum să încercăm a-i desluşi urmele şi în cuprinsul tîrziu al timpului modern.

---

55. René Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, în „Transilvania", nr. 1-2/1993, pp. 46-47.

VI. Trei ipostaze contemporane

Pornind de la lectura cărţii lui M. Mauss şi H. Hubert, a unor mituri şi texte consacrate, aş vedea, în cuprinsul societăţii contemporane, existenţa a trei ipostaze sacrificiale. Le voi prezenta pe fiecare în parte, pentru a le surprinde specificul şi diferenţele. Ceea ce le ţine însă pe toate împreună este, după părerea mea, *absenţa ritualului*. Fondul sacrificial se menţine, dar exprimarea sa ritualică fie s-a ocultat, fie a dispărut definitiv în lumea modernă.

1) *Parcefal şi sacrificiul celor neesenţiale*. Mircea Eliade ne oferă o interpretare specială a mitului lui Parcefal. Ţinutul unde sălăşluia regele pescar, scrie Eliade, agoniza sub puterea unui neînţeles blestem. Totul era pustiu şi fără de viaţă. Însuşi regele se usca de viu pe măsura trecerii timpului. Cauza bolii lui şi a întregului regat continua să fie un mister pentru toţi. În momentul în care cavalerul Parcefal ajunge la castelul regelui, el se manifestă cu totul altfel decît ceilalţi vizitatori. Îi pune regelui direct întrebarea esenţială : unde este Potirul, Sfîntul Graal ? Ca prin minune, prin simpla rostire a întrebării, întregul ţinut şi-a revenit.

Parcefal îşi *sacrificase* orice curiozitate, oprindu-se numai asupra întrebării esenţiale. Ea era aşteptată. Simpla sa formulare a fost suficientă pentru ca efectul să devină evident. De prezenţa lui s-a bucurat nu numai regele şi curtea, ci întreg cosmosul. Putem înţelege din acest mit că, de fapt, „firea întreagă suferă de nepăsarea omului faţă de întrebarea centrală"[56].

Tîlcul acestui mit este astăzi neobişnuit de actual. Din nefericire, puţini dintre noi mai gîndesc şi formulează întrebările esenţiale (despre originea omului, sensul vieţii, taina iubirii, misterul morţii). Celorlalţi, ele au început să nu le mai spună nimic nou. Astăzi aceste întrebări sînt

56. Mircea Eliade, *Insula lui Euthanasius*, Bucureşti, Editura Humanitas, 1993, p. 167.

considerate drept „fosile vii", idei de o splendidă inactualitate. Esențiale au ajuns întrebările viețuirii și supraviețuirii în timpul de tranziție. Ele ne sînt administrate eficace, în porții bine drămuite, zi de zi. Tocmai de aceea aș crede că este bine venită o privire sacrificială peste cenușiul de zi cu zi. În ultimă instanță este important *cum* spui, dar esențial rămîne, în continuare, ceea *ce* spui. Contează enorm dacă rostești o *întrebare esențială*, sau te risipești în iluziile, uneori diabolice, ale glossogonicului...

2) *Sacrificiul interior.* În *Aranyaka*, (textele „de pădure"), vechii hinduși propuneau un alt tip de sacrificiu. El nu mai era acum orientat în afară și nici nu mai era adresat zeilor „de dincolo". Noul sacrificiu este destinat zeilor din propriul trup. El devine interior. „Dacă într-un sacrificiu vedic li se oferă zeilor *soma*, unt topit și foc sacru, în practica ascetică li se oferă un „sacrificiu interior" în care funcțiile fiziologice se substituie libațiilor și obiectelor rituale"[57]. Respirația și ritmul firesc al trupului sînt acum sacrificate. Suflul respiratoriu este jertfit cuvîntului, și invers. Deci, faptul obișnuit al vieții (respirația, simpla rostire a cuvintelor) va lua acum forma unui sacrificiu. Respirația nu mai este naturală, adică haotică, întîmplătoare. Este sacrificată, ritmată și deplin conștientizată. Mintea și limbajul la fel.

Dacă toate acestea se pot sacrifica, atunci de ce n-am putea jertfi și fapta socială, acțiunea orientată asupra Celuilalt ? *Bhagavad-Gita*, cartea a VII-a din *Mahabharata*, consideră că faptul acesta este posibil. Cum ? Săvîrșind totul ca un ritual sacru. Orice profesiune sau acțiune socială poate fi transmutată în „dinamisme transpersonale". Ce înseamnă aceasta ? Nimic altceva decît a acționa ca și cum ai face-o în locul celuilalt, renunțînd la fructul actelor tale. Totul devine atunci sacrificiu. Orice urmă de pragmatism este ștearsă. Actul social ajunge a fi săvîrșit cu totul special : acționăm ca și cum nu noi am acționa ci,

---

57. Mircea Eliade, *Yoga. Nemurire și libertate*, traducere de Walter Fotescu, București, Editura Humanitas, 1993, p. 103.

mijlocindu-se de noi, un zeu tăcut şi îndepărtat şi-ar face simţită prezenţa. Vechii hinduşi erau convinşi că numai un asemenea tip de acţiune socială ocoleşte păcatul şi eliberează spiritul. Orice poate deveni, în acest sens, sacrificiu : arta, rugăciunea sau simpla profesie[58].

Un asemenea tip de sacrificiu nu ne pare a fi nici actual, nici inactual. El este etern, permanent. În timpul modern trebuie doar să-l scoatem la lumină din întunericul uitării. Eugenio d'Ors a fost unul dintre scriitorii care au reuşit să-l reînvie. În fiecare noapte de Anul Nou, spaniolul îşi ardea o pagină proaspăt scrisă. Nu una oarecare, ci pe cea mai reuşită. Cui se adresa acest sacrificiu ? În nici un caz neantului, nefiinţei. Un asemenea tip de „sacrificiu" este propriu celor mulţi, dar nicidecum lui Eugenio d'Ors. Omul obişnuit este cel prost situat în economia sacrificiului : „aşa se întîmplă cu toţi : «sacrificăm» ceea ce e mai bun din noi, din arta sau gîndurile noastre, jertfim necontenit neantului"[59], scrie Mircea Eliade. Adevăratul sacrificiu este numai cel orientat în sensul vieţii şi al luminii absolute. Jertfind, asemenea lui Eugenio d'Ors, cîteva din cele mai bune pagini ale noastre, le dăruim de fapt celui care le-a făcut cu putinţă. Lui Dumnezeu.

3) *Sacrificiul ritualic.* Ioan Kalov, călugărul ucenic al bătrînului Pamvo, ascultînd cuvîntul duhovnicului său, uda zilnic un pom uscat, aflat undeva pe un vîrf golaş de munte. Asemenea unui Sisif modern, tînărul ucenic urca în fiecare dimineaţă, devreme în zori, imensul munte pentru a-i stropi neroditorul pom. Muncile acestea absurde şi seci se întrerupeau numai o dată cu lăsarea

58. Această intuiţie orientală este prezentă şi în alte spaţii simbolice („arta este rugăciunea mea", scria Andrei Tarkovski). În spaţiul românesc, ea poate fi exemplificată prin teatrul lui Andrei Şerban. Acest regizor cerea, în permanenţă, actorilor să joace teatru ca şi cum ar oficia un ritual din templu. În ambele situaţii, simpla profesiune (de regizor şi de actor) ajunge să fie exercitată cu deplină detaşare şi renunţîndu-se la fructul actelor. Ea devine un sacrificiu.
59. M. Eliade, *Fragmentarium*, Bucureşti, Editura Humanitas, 1994, p. 14.

întunericului, pentru ca a doua zi în zori să reînceapă. Totul era hilar, ridicol şi perfect inutil. Oricare dintre noi se poate uşor convinge de absurditatea acestor fapte călugăreşti. Nu există în lumea bunului Dumnezeu o sminteală mai mare decît să-ţi închipui că ceva ar fi cu neputinţă. Greu de crezut că un bătrîn cucernic, precum Pamvo, ar putea cere cuiva să administreze gospodăreşte o frecţie unui picior de lemn sau să ude în permanenţă rădăcinile moarte ale unui pom uscat.

Şi, totuşi, dreptatea a fost de partea bătrînului ascet. Într-o dimineaţă, urcînd ca de obicei muntele, Ioan Kalov a găsit pomul înfrunzit ! Andrei Tarkovski a reluat motivul acestui tip de sacrificiu. În ultimul său film (intitulat chiar *Sacrificiul*), Tarkovski pune gîndul călugărului în gura unui personaj modern : „Ştii, uneori îmi spun că, dacă am face în fiecare zi, exact în acelaşi moment, unul şi acelaşi lucru, ca un *ritual* (s.n.), neabătut, sistematic, în fiecare zi, constant, exact în acelaşi moment, lumea s-ar schimba. Ceva s-ar schimba în ea, nu poate fi altfel"[60].

Doar fapta umană, aparent nesemnificativă, însă săvîrşită ritualic şi cu credinţă, ar putea face munţii să se mişte şi pomii uscaţi să înfrunzească. Poate fi acesta sacrificiul nostru cel de toate zilele. El ne cere permanenta urcare a muntelui şi udarea zilnică a rădăcinilor unui pom uscat. Atît.

Nicu Gavriluţă

60. Andrei Tarkovski, *Sacrificiul*, în „Transilvania", nr. 1-2/1993, p. 114.

Eseu despre natura și funcția sacrificiului

În această lucrare, ne-am propus să definim natura şi funcţia socială ale sacrificiului[1]. Iniţiativa ar fi ambiţioasă, dacă nu ar fi pregătit-o cercetările lui Tylor, Robertson Smith şi ale lui Frazer. Sîntem conştienţi de tot ceea ce le datorăm. Dar alte studii ne permit să propunem o teorie diferită de a lor şi care ni se pare mai comprehensivă. De altminteri, nici nu ne gîndim să o prezentăm altfel decît ca pe o ipoteză provizorie : asupra unui subiect atît de vast şi atît de complex, informaţiile noi nu vor întîrzia să ne determine în viitor modificarea ideilor noastre actuale. Dar, păstrînd aceste rezerve formale, ne-am gîndit că ar putea fi util să coordonăm faptele de care dispunem şi să dăm o viziune de ansamblu asupra lor.

Nu ne vom opri la istoria concepţiilor vechi şi populare asupra sacrificiului-dar, a sacrificiului-hrană, a sacrificiului-contract şi la studierea consecinţelor pe care le pot avea asupra ritualului, oricît ar fi de interesante. Teoriile sacrificiului sînt la fel de vechi ca religiile ; dar pentru a le găsi pe cele ştiinţifice, trebuie să coborîm pînă la anii din urmă. Şcolii antropologice şi, mai ales, reprezentanţilor englezi le revine meritul de a le fi elaborat.

Sub influenţa paralelă a lui Bastian, Spencer şi Darwin, Tylor[2], comparînd fapte luate de la rase şi civilizaţii diferite, a imaginat o geneză a formelor sacrificiului. Sacrificiul, după acest autor, este la origine un dar făcut de sălbatic fiinţelor supranaturale pe care

1. Extras din „Année sociologique", 2, vol. 2, 1899, pp. 29-138.
2. *Civilisation primitive*, II, cap. XVIII.

trebuie să şi le-apropie. Apoi, cînd zeii au crescut şi s-au îndepărtat de om, necesitatea de a continua transmiterea acestui dar a dus la apariţia riturilor sacrificiale, destinate să facă în aşa fel încît lucrurile spiritualizate să ajungă pînă la fiinţele spirituale. Darului i-a urmat omagiul, în care credinciosul nu a mai păstrat nici o speranţă de întoarcere. De aici şi pînă la transformarea sacrificiului în uitare de sine şi renunţare nu mai era decît un pas ; astfel, în evoluţia sa, ritul a trecut de la daruri ale sălbaticilor la sacrificiul de sine. – Dar dacă această teorie descria bine fazele dezvoltării morale a fenomenului, în schimb nu îi explica mecanismul. Pe scurt, ea nu făcea decît să reproducă într-un limbaj determinat vechile concepţii populare. Fără îndoială, conţinea prin ea însăşi o parte de adevăr istoric. Este sigur că sacrificiile au fost, în general, într-un anume grad, daruri[3] conferindu-i credinciosului drepturi asupra zeului său. De asemenea, ele au folosit la hrănirea divinităţilor. Dar nu era suficientă constatarea faptului ; trebuia să se dea seamă de aceasta.

În realitate, R. Smith[4] a fost primul care a încercat să dea o explicaţie logică a sacrificiului. El se inspira din descoperirea recentă a totemismului[5]. Aşa cum organizarea clanului totemic îi explicase familia arabă şi semitică[6], tot astfel el a vrut să vadă în practicile cultului totemic originea sacrificiului. În totemism, totemul sau

3. Vezi o broşură puţin cam superficială de Nitzsch, *Idee und Stufen des Opferkultus*, Kiel, 1889. În fond, acestei teorii i s-au alăturat succesiv cei doi autori care i-au adresat lui R. Smith cele mai puternice critici : Wilken (*Over eine Nieuwe Theorie des Offers*, De Gids, 1891, pp. 535 şi urm.) ; Marillier, *La place du totémisme dans l'évolution religieuse*, „Rev. d'hist. des relig.", 1897-1898.
4. Art. „Sacrifice", in *Encyclopaedia Britannica*. – *Religion of Semites*, Gifford Lectures, ed. I – 1890, ed. a II-a – 1894.
5. Articol de Mac Lennan, *Plant and Animal Workship*, „Fortnightly Review", 1869, 1870.
6. *Kinship and Marriage in Early Arabia*, 1884, Cambridge.

zeul este înrudit cu adoratorii săi ; ei au aceeaşi carne şi acelaşi sînge ; ritul îşi propune să întreţină şi să garanteze viaţa comună care îi animă şi asocierea care îi leagă. La nevoie, el restabileşte unitatea. „Alianţa prin sînge" şi „masa în comun" sînt mijloacele cele mai simple pentru a ajunge la acest rezultat. Or, sacrificiul nu diferă de aceste practici în opinia lui R. Smith. Pentru el, era o masă la care credincioşii, mîncînd totemul, şi-l asimilau, se identificau cu el, se aliau între ei sau cu el. Uciderea sacrificială nu avea alt scop decît să permită consumarea unui animal sacru şi, în consecinţă, interzis. Din sacrificiul comunial R. Smith deduce sacrificiile expiatorii sau propiţiatorii, adică *piacula,* şi sacrificiile-daruri sau răsplată. Expierea nu este, după părerea lui, decît restabilirea alianţei rupte ; or, sacrificiul totemic avea tot efectele unui rit expiatoriu. De altfel, el găseşte această virtute în toate sacrificiile, chiar după dispariţia totală a totemismului.

Rămînea de explicat de ce victima, iniţial împărţită şi mîncată de către credincioşi, era în general distrusă în întregime în *piacula.* Şi aceasta pentru că, din momentul în care vechile totemuri au fost înlocuite de animalele domestice în cultul popoarelor de păstori, ele nu au mai figurat în sacrificii decît rareori şi în circumstanţe deosebit de grave. Ca urmare, ele au apărut drept prea sacre pentru ca profanii să le poată atinge : doar preoţii mîncau din ele sau, la fel de bine, totul era făcut să dispară. În acest caz, extrema sfinţenie a victimei a sfîrşit prin a se transforma în impuritate ; caracterul ambiguu al lucrurilor sacre, pe care R. Smith îl pusese admirabil în lumină, îi permitea să explice uşor în ce fel putuse să se producă o asemenea transformare. Apoi, cînd înrudirea dintre oameni şi animale a încetat să fie inteligibilă pentru semiţi, sacrificiul uman a înlocuit sacrificiul animalier, pentru că de acum înainte era singurul mijloc de a stabili un schimb direct de sînge între clan şi zeu. Însă atunci,

ideile şi obiceiurile care protejau viaţa indivizilor în societate, interzicînd antropofagia, au făcut să cadă în desuetudine masa sacrificială.

În acelaşi timp, puţin cîte puţin, însuşi caracterul sacru al animalelor domestice, profanate zilnic pentru hrana omului, avea să se şteargă. Divinitatea s-a detaşat de formele sale animale. Victima, îndepărtîndu-se de zeu, s-a apropiat de om, proprietarul turmei. În acest moment, pentru a explica ofranda care era făcută, ea a fost reprezentată ca un dar al omului pentru zei. Astfel a luat naştere sacrificiul-dar. În acelaşi timp, asemănarea dintre riturile vinei şi ritul sacrificial, vărsarea de sînge, care se regăsea de o parte şi de alta, au conferit un caracter penal comuniunilor piaculare ale originii şi le-a transformat în sacrificii expiatorii.

Acestor cercetări li se adaugă pe de o parte lucrările lui Frazer şi, pe de altă parte, teoriile lui Jevons. Mai circumspecte asupra anumitor puncte, acestea din urmă sînt, în general, o exagerare teologică a doctrinei lui Smith[7]. Cît despre Frazer[8], el le adaugă o dezvoltare importantă. Explicarea sacrificiului zeului a rămas rudimentară la Smith. Fără să-i tăgăduim caracterul naturalist, el făcea din acesta un *piaculum* de ordin superior. Vechea idee a înrudirii victimei totemice şi a zeilor supravieţuia pentru a explica sacrificiile anuale ; ele comemorau şi reeditau o dramă al cărei zeu era victima. Frazer a recunoscut asemănarea existentă între aceşti zei sacrificaţi şi demonii agrari ai lui Mannhardt[9]. El a făcut o apropiere între sacrificiul totemic şi uciderea ritualică a spiritelor vegetale ; a arătat în ce fel, din sacrificiu şi din masa comună, unde se considera

7. *Introduction to the History of Religion*, 1896. Pentru restricţii, vezi pp. 111, 115, 160. – Sydney Hartland a fost de acord cu teoria lui R. Smith (*Legend of Perseus*, vol. II, cap. XV).
8. Frazer, *Golden Bough*, cap. III.
9. Mannhardt, *Wald- und Feldkulte*, 2 vol., Berlin, 1875 ; *id.*, *Mythologische Forschungen*, Strasbourg, 1884.

că are loc o identificare cu zeii, a rezultat sacrificiul agrar în care, pentru a se realiza unirea cu zeul cîmpurilor la sfîrşitul vieţii sale anuale, acesta era ucis, apoi mîncat. În acelaşi timp, el a constatat că deseori bătrînul zeu astfel sacrificat părea – poate din cauza tabuurilor de care era încărcat – să ia cu el boala, moartea, păcatul şi juca rolul de victimă expiatorie, de ţap ispăşitor. Dar chiar dacă ideea de excludere a fost remarcată în aceste sacrificii, expierea părea să iasă din comuniune. Frazer şi-a propus mai degrabă să completeze teoria lui Smith decît să o discute.

Marele defect al acestui sistem este acela de a dori să aducă formele atît de multiple ale sacrificiului la unitatea unui principiu arbitrar ales. Pentru început, universalitatea totemismului, punct de plecare al întregii teorii, este un postulat. Totemismul nu apare în stare pură decît la cîteva triburi izolate din Australia şi America. A-l pune la baza tuturor cultelor teriomorfice înseamnă să facem o presupunere, poate inutilă şi care este, în orice caz, imposibil de verificat. Mai ales, sînt greu de găsit sacrificii propriu-zis totemice. Frazer însuşi a recunoscut că, deseori, victima totemică era aceea a unui sacrificiu agrar. În alte cazuri, pretinsele totemuri sînt reprezentantele unei specii de animale de care depinde viaţa tribului, indiferent că este o specie domesticită, că este vînatul preferat sau, dimpotrivă, cel deosebit de temut. Descrierea minuţioasă a unui anumit număr din aceste ceremonii ar fi minimum necesar; or, este exact ceea ce lipseşte.

Dar să acceptăm o clipă această primă ipoteză, oricît de contestabilă ar fi ea. Însăşi dezvoltarea demonstraţiei este criticabilă. Punctul delicat al doctrinei îl constituie succesiunea istorică şi derivarea logică pe care Smith pretinde să le stabilească între sacrificiul comunial şi alte tipuri de sacrificiu. Or, nimic nu este mai îndoielnic. Orice încercare de cronologie comparată a sacrificiilor arabe, evreieşti sau altele studiate

de el este în mod fatal ruinătoare. Formele aparent cele mai simple nu sînt cunoscute decît din texte recente. În plus, simplitatea poate să rezulte din insuficienţa documentelor. În orice caz, ea nu implică nici o prioritate. Dacă ne mulţumim cu informaţiile istorice şi etnografice, găsim peste tot *piaculum* alături de comuniune. De altfel, acest termen vag de *piaculum* îi permite lui Smith să descrie, în aceeaşi rubrică şi în aceiaşi termeni, purificările, sacrificiile pentru cîştigarea zeului şi expierile, şi tocmai această confuzie îl împiedică să analizeze sacrificiul expiatoriu. Cu siguranţă, aceste sacrificii sînt în general urmate de o reconciliere cu zeul ; o masă sacrificială, o stropire cu sînge, o oncţiune restabilesc alianţa. Numai că, pentru Smith, doar în riturile comuniale înseşi rezidă virtutea purificatoare a acestor tipuri de sacrificii ; ideea de expiere este deci absorbită în ideea de comuniune. Fără îndoială, el constată, în cîteva forme extreme sau simplificate, ceva pe care nu îndrăzneşte să-l lege de comuniune, un fel de exorcism, de expulzare a unui caracter malefic. Dar, în opinia lui, sînt procedee magice care nu au nimic sacrificial şi dă explicaţii erudite şi ingenioase în legătură cu introducerea lor tîrzie în mecanismul sacrificiului. Or, exact cu aceasta nu putem fi de acord. Unul dintre scopurile acestei lucrări este acela de a arăta că eliminarea unui caracter sacru, pur sau impur, este o rotiţă primitivă a sacrificiului, la fel de primitivă şi de ireductibilă ca şi comuniunea. Dacă sistemul sacrificial are unitatea sa, ea trebuie căutată în altă parte.

Greşeala lui R. Smith a fost mai ales una de metodă. În loc să analizeze sistemul ritualului semitic în complexitatea sa originară, el s-a limitat mai degrabă la a grupa genealogic faptele, după raporturile de analogie pe care credea că le observă între ele. De altfel, aceasta este o trăsătură comună a antropologilor englezi, preocupaţi în primul rînd să acumuleze şi să claseze

documente. În ce ne privește, nu vrem să alcătuim, la rîndul nostru, o enciclopedie pe care ne-ar fi imposibil să o facem completă și care, venind după a lor, nu ar fi utilă. Noi ne vom strădui să studiem bine faptele tipice. Aceste fapte le vom lua îndeosebi din textele sanscrite și din Biblie. Sîntem departe de a deține documente de aceeași valoare asupra sacrificiilor grecești și romane. Apropiind informațiile împrăștiate, furnizate de inscripții și de autori, nu reconstituim decît un ritual disparat. Dimpotrivă, în Biblie și în textele hinduse avem ansambluri de doctrine ce aparțin unei epoci determinate. Documentul este direct, redactat de actorii înșiși, în limba lor, chiar în spiritul în care ei îndeplineau aceste rituri, dacă nu chiar cu o conștiință întotdeauna foarte clară cu privire la originea și motivația actelor lor.

Fără îndoială, atunci cînd este vorba să ajungem la a distinge între formele simple și elementare ale unei instituții, este supărător să luăm ca punct de plecare al cercetării ritualuri complicate, recente, comentate și probabil deformate de o teologie savantă. Dar în această ordine a faptelor, orice cercetare pur istorică este zadarnică. Vechimea textelor sau a faptelor raportate, barbaria relativă a popoarelor, simplitatea aparentă a riturilor sînt indicii cronologice înșelătoare. Este exagerat să căutăm într-un șir de versuri din *Iliada* o imagine aproximativă a sacrificiului grec primitiv ; ele nu sînt de-ajuns nici măcar pentru a da o idee exactă asupra sacrificiului în timpurile homerice. Nu analizăm cele mai vechi rituri decît prin documentele literare, vagi și incomplete, prin reminiscențe parțiale și mincinoase, tradiții infidele. În egală măsură, este imposibil să cerem doar etnografiei schema instituțiilor primitive. Trunchiate, în general, de o observație grăbită sau denaturată prin precizia limbilor noastre, faptele înregistrate de etnografi nu capătă valoare decît dacă sînt apropiate de documente mai precise și mai complete.

Deci nu ne gîndim să facem aici istoria şi geneza sacrificiului şi, dacă ni se întîmplă să vorbim despre anterioritate, va fi vorba despre anterioritatea logică şi nu despre anterioritatea istorică. Şi aceasta nu pentru că ne-am refuza dreptul de a face apel fie la textele clasice, fie la etnologie, pentru a ne clarifica analizele şi a controla generalitatea concluziilor noastre. Dar, în loc să ne îndreptăm studiul asupra grupelor de fapte artificial formate, vom avea, în riturile definite şi complete pe care le vom studia, ansambluri date, sisteme naturale de rituri ce se impun a fi observate. Astfel constrînşi de texte, vom fi mai puţin expuşi omisiunilor şi clasificărilor arbitrare. În sfîrşit, cum cele două religii care vor constitui nucleul investigaţiei noastre sînt foarte diferite, din moment ce una ajunge la monoteism, iar cealaltă la panteism, putem spera, comparîndu-le, să ajungem la nişte concluzii destul de generale[10].

---

10. Înainte de toate, trebuie să indicăm textele de care ne servim şi atitudinea noastră critică în privinţa lor. – Documentele *ritualului vedic* se împart în : *Veda* sau *Saṃhitâ*, *Brâhmaṇa* şi *Sûtra*. Aceste *Saṃhitâ* sînt culegeri de imnuri şi formule recitate în timpul riturilor. *Brâhmaṇa* sînt comentariile mitologice şi teologice asupra riturilor. *Sûtra* sînt manuale ritualice. Deşi fiecare din aceste grupuri de texte se bazează pe celălalt, ca o serie de straturi succesive dintre care cel mai vechi ar fi *Veda* (vezi Max Müller, *Sanskr. Lit.*, pp. 572 şi urm.), putem – o dată cu tradiţia hindusă, pe care indianiştii tind din ce în ce mai mult să o adopte – să le considerăm ca formînd toate un bloc şi completîndu-se unul pe celălalt. Fără să le atribuim date precise, chiar apropiate, putem spune că ele sînt de neînţeles unele fără celelalte. Sensul rugăciunilor, părerile brahmanilor, actele lor sînt absolut solidare, iar semnificaţia faptelor nu poate fi dată decît prin compararea neîncetată a tuturor acestor texte. Cele din urmă se împart după funcţiile preoţilor care le utilizează şi după diversele clanuri brahmanice. Ne-am folosit de următoarele : I. Şcolile recitatorului : *Ṛg Veda* [X] (= *R. V.*), culegere de imnuri folosite de *hotṛ* (nu vrem să spunem că nu conţine decît imnuri ritualice, nici că este de dată recentă), ed. a II-a, Max Müller, traducere Ludwig ; apoi, printre alte texte ale acestei şcoli, *Aitareya Brâhmaṇa* (= *Ait. B.*), ed. Aufrecht (citată de *Adhyaya* şi *Khaṇḍa*), traducere Haug ; ca Sûtra a uneia din ramurile

I. Definirea și unitatea sistemului sacrificial

Dar, înainte de a merge mai departe, este important să dăm o definiție exterioară a faptelor pe care le desemnăm sub numele de sacrificiu.

Cuvîntul sacrificiu ne sugerează imediat ideea de consacrare şi am putea fi determinaţi să credem că cele două noţiuni se confundă. Într-adevăr, este sigur că sacrificiul implică întotdeauna o consacrare ; în orice sacrificiu, un obiect trece din domeniul comun în domeniul religios : el este consacrat. Dar nu toate

---

acestei şcoli. *Âśvalâyana śrauta sûtra*, ed. Bibl. Ind. (= *Âśv. śr. sû.*). – II. Şcolile oficiantului. a) Şcoala *Yajur Veda* „Albă" (*Vâjasaneyins*) cu textele editate de Weber : *Vâjasaneyi-Saṃhitâ* (= *V. S.*), Veda formulelor ; *Śatapatha Brâhmaṇa* (= *Śat. Br.*), trad. Eggeling in *Sacred Books of the East* (*S. B. E.*), XII, XIII, XLI, XLVI ; *Kâtyâyana śrauta-sûtra* (= *Kât. śr. sû.*) ; – b) Şcoala *Yajur Veda* „Neagră" (*Taittirîyas*) : *Taittirîya Sambitâ* (= *T. S.*), ed. Weber, *Indische Studien*, XI şi XII, conţine formulele şi Brâhmaṇa ; *Taittirîya Brâhmaṇa* (*T. B.*) conţine şi ea formulele şi Brâhmaṇa ; *Âpastamba-śrauta-sûtra* (ed. Garbe), al cărei ritual l-am urmărit în mod special. – Acestor texte li se suprapun cele din ritualul casnic, *gṛhya sûtras* ale diverselor şcoli (trad. Oldenberg in *S. B. E.* XXIX, XXX). – Alături de ele se găseşte seria textelor atharvanice (ale brahmanului). *Atharva-Veda* (= *A. V.*), Veda incantaţiilor, ed. Whitney şi Roth ; traduceri : culegere, Bloomfield in *S. B. E.* XLVIII ; cărţile VIII-XIII, vezi Henry, *Kauśika sûtra* (= *Kauś. sû.*), ed. Bloomfield. – Studiul nostru referitor la ritualul hindus ar fi fost imposibil fără cărţile lui Schwab şi Hillebrandt şi fără asistenţa personală a domnilor Caland, Winternitz şi Sylvain Lévi, profesorii unuia dintre noi.

Pentru studiul nostru referitor la sacrificiul biblic, vom lua drept bază Pentateuhul. Nu vom încerca să împrumutăm de la critica biblică elementele unei istorii de rituri sacrificiale evreieşti. Mai întîi, materialele sînt, din perspectiva noastră,

consacrările sînt de aceeaşi natură. Există unele care îşi epuizează efectele asupra obiectului consacrat, oricare ar fi el, om sau lucru. De exemplu, cazul ungerii. Este uns un rege? Doar personalitatea religioasă a regelui este modificată; în afara ei, nimic nu s-a schimbat. Dimpotrivă, în sacrificiu, consacrarea iradiază dincolo de lucrul consacrat; printre altele, ea atinge persoana morală care susţine ceremonia. Credinciosul care a oferit victima, obiectul consacrării, nu este la sfîrşitul operaţiei ce era la început. El a căpătat un caracter

---

insuficiente. Apoi, dacă noi credem că critica biblică poate constitui istoria textelor, refuzăm să confundăm această istorie cu cea a faptelor. În particular, oricare ar fi data redactării Leviticului şi a *Priestercodex*-ului în general, vîrsta textului nu are, după părerea noastră, în mod necesar vîrsta ritului; trăsăturile ritualului poate că nu au fost fixate decît tîrziu, dar ele existau înainte de a fi înregistrate. Astfel că am putut evita să punem, în legătură cu fiecare rit, problema de a şti dacă el aparţine sau nu unui ritual vechi. Privind fragilitatea unui anumit număr de concluzii ale şcolii critice, vezi Halévy, *Rev. Sémitique*, 1898, pp. 1 şi urm., 97 şi urm., 193 şi urm., 289 şi urm., 1899, pp. 1 şi urm. – Asupra sacrificiului evreiesc, vezi lucrările generale: Munk, *Palestine*, Paris, 1845; – Nowack, *Lehrbuch der Hebräischen Archaeologie*, 1894, II, pp. 138 şi urm.; – Benzinger, *Hebräische Archaeologie*, pp. 431 şi urm., 1894; lucrări speciale: Hupfeld, *De prima et vera festorum apud Hebraeos ratione*, Progr. Halle, 1851; – Riehm, „Ueber das Schuldopfer", *Theol. Studien und Kritiken*, 1854; Rinck, „Ueber das Schuldopfer", *ibid.*, 1855; – J. Bachmann, *Die Festgesetze des Pentateuchs*, Berl., 1858; – Kurtz, *Der alttestamentliche Opferkultus*, Mitau, 1862; – Riehm, „Der Begriff der Sühne", *Theol. St. Krit.*, 1877; – Orelli, *Einige Alltestamentl. Prämissen zur Neutest. Versöhnungslehre*, „Zeitsch. f. Christ. Wissen. u. Christl. Leben", 1884; – Müller, *Kritischer Versuch über den Ursprung und die Geschichtliche Entwickelung des Pessach und Mazzothfestes*. Inaug. Diss., Bonn, 1884. – Schmoller, „Das Wesen der Sühne in der Alttestam. Opfertora". *Theol. St. u. Krit.*, 1891; – Fölck, *De Nonnullis Veteris Testamenti Prophetarum locis* etc., Progr. Dorpat, 1893; – Br. Baentsch, *Das Heiligkeitsgesetz* etc., Erfurt, 1893; – Kamphausen, *Das Verhältniss des Menschenopfers zur israelitischen Religion*, 1896, Progr. Univ. Bonn. – Asupra textelor evanghelice privind sacrificiul, vezi Berdmore Compton, *Sacrifice*, Lond., 1896.

religios pe care nu-l avea sau s-a eliberat de un caracter defavorabil de care era lovit ; el s-a ridicat la o stare de grație sau a ieșit dintr-o stare de păcat. Și într-un caz, și în celălalt, din punct de vedere religios, el s-a schimbat.

Numim sacrificant subiectul care primește astfel beneficiile sacrificiului sau îi suportă efectele[11]. Acest subiect este cînd un individ[12], cînd o colectivitate[13], familie, clan, trib, națiune, societate secretă. Cînd este o colectivitate, se întîmplă ca grupul să îndeplinească în mod colectiv oficiul de sacrificant, adică să asiste *in corpore* la sacrificiu[14] ; dar uneori, el își deleagă unul dintre membri, care acționează în locul său. Astfel că familia este în general reprezentată prin șeful său[15], societatea prin judecătorii[16] săi. Este o primă treaptă în

11. *Yajamâna* din textele sanscrite. Să remarcăm folosirea acestui cuvînt, participiu prezent mediu al verbului *yaj* (a sacrifica). Sacrificantul este, pentru autorii hinduși, cel care așteaptă o întoarcere asupra sa a efectului actelor sale. (A se apropia formula vedică „noi care sacrificăm pentru noi", *ye yajâmahe*, de formula avestică *yazamaide*. Vezi Hillebrandt, *Ritual--Litteratur*, p. 11). – Aceste *beneficii* ale sacrificiului sînt, după părerea noastră, consecințele necesare ale ritului. Ele nu se datorează unei voințe divine libere pe care teologia a intercalat-o puțin cîte puțin între actul religios și urmările sale. De acum înainte, se va înțelege că neglijăm un anumit număr de chestiuni care implică ipoteza sacrificiului-dar și intervenția zeilor strict personali.
12. Este o situație normală în sacrificiul hindus, care este, pe cît de riguros posibil, individual.
13. De exemplu, *Il.* A., 313 și urm.
14. Este cazul, în special, al sacrificiilor cu adevărat totemice și al celor în care grupul îndeplinește el însuși rolul de sacrificator, ucide, sfîșie și devorează victima ; în sfîrșit, al unui mare număr de sacrificii umane, mai ales cele ale endocanibalismului. Dar, deseori, simplul fapt de a asista este suficient.
15. În India antică, stăpînul casei (*gṛhapati*) sacrifică uneori pentru toată familia. Cînd nu este decît participant la ceremonie, familia lui și soția sa (aceasta din urmă asistînd la marile sacrificii) suportă anumite efecte.
16. După Iezechiel, prințul (*nasi* = exilarh) trebuia să susțină sacrificiul sărbătorilor, să furnizeze libațiile și victima ; Iezechiel 45, 17 ; 2. Cron. 31, 3.

acea serie de reprezentări pe care le întîlnim la fiecare din etapele sacrificiului.

Totuşi, sînt cazuri în care iradierea consacrării sacrificiale nu se face în mod direct simţită asupra sacrificantului însuşi, ci asupra anumitor lucruri care ţin mai mult sau mai puţin direct de persoana sa. În sacrificiul care are loc cu ocazia construirii unei case[17], casa este cea afectată, iar calitatea pe care o capătă astfel poate supravieţui proprietarului actual. În alte cazuri, este vorba despre cîmpul sacrificantului, rîul pe care trebuie să-l treacă, jurămîntul pe care îl depune, alianţa pe care o încheie etc. Vom numi *obiecte ale sacrificiului* acele tipuri de lucruri pentru care are loc sacrificiul. De altfel, este important să remarcăm că şi sacrificantul este atins chiar în virtutea prezenţei sale la sacrificiu sau în funcţie de implicarea sau de interesul pe care i-l acordă. Acţiunea iradiantă a sacrificiului este aici deosebit de sensibilă ; căci el produce un dublu efect, unul asupra obiectului pentru care este oferit şi asupra căruia se exercită acţiunea, celălalt asupra persoanei morale care doreşte şi provoacă acest efect. Uneori, el nu este util decît cu condiţia de a avea acest dublu rezultat. Cînd capul familiei face un sacrificiu pentru inaugurarea casei sale, este necesar nu numai ca acea casă să-i poată primi familia, dar şi ca familia să fie în stare să intre în casă[18].

Se vede care este trăsătura distinctivă a consacrării în sacrificiu ; şi anume, lucrul consacrat serveşte drept intermediar între sacrificant, sau obiectul care trebuie să primească efectele utile ale sacrificiului, şi divinitatea căreia îi este adresat în general sacrificiul. Omul şi zeul nu sînt în contact direct. Prin aceasta, sacrificiul se distinge de majoritatea faptelor desemnate sub numele de alianţă prin sînge, în care se produce, prin schim-

---

17. Vezi mai departe, p. 132.
18. Vezi mai departe, p. 133, n. 376. Vom cita îndeosebi sacrificiile celebrate pentru intrarea unei gazde în casă : H.C. Trumbull, *Threshold Covenant*, pp. 1 şi urm.

barea de sînge, o fuziune directă a vieții umane și a vieții divine[19]. Vom spune același lucru și despre anumite cazuri de ofrandă a părului ; și aici, subiectul care sacrifică este, prin acea parte din corpul său care este oferită, în comunicare directă cu zeul[20]. Fără îndoială, între aceste rituri și sacrificii există raporturi de conexiune ; ele trebuie să fie totuși diferențiate.

Dar această primă caracteristică nu este de ajuns ; pentru că ea nu ne permite să distingem sacrificiul de acele fapte prost definite cărora li se potrivește numele de ofrande. Într-adevăr, nu există ofrandă în care obiectul consacrat să nu se interpună în aceeași măsură între zeu și cel care-l oferă și în care acesta din urmă să nu fie afectat de consacrare. Dar, dacă orice sacrificiu este într-adevăr o jertfă, există jertfe de naturi diferite. Uneori, obiectul consacrat este pur și simplu prezentat ca un *ex-voto* ; consacrarea îl poate afecta în slujirea zeului, dar ea nu-i alterează natura doar prin faptul că ea îl face să treacă în domeniul religios : acele trufandale care erau doar aduse la templu rămîneau acolo intacte și aparțineau preoților. Dimpotrivă, în alte cazuri, consacrarea distrugea obiectul prezentat ; în cazul în care animalul este adus la altar, scopul urmărit nu este atins decît atunci cînd acesta a fost înjunghiat sau tăiat în bucăți sau devorat de foc, într-un cuvînt, *sacrificat*. Obiectul astfel distrus este *victima*. În mod evident, jertfelor de genul acesta trebuie să le fie rezervată denumirea de sacrificiu. Bănuim că diferența dintre cele două tipuri de operații ține de inegala lor gravitate și inegala lor eficacitate. În cazul sacrificiului, energiile religioase puse în joc sînt mai puternice ; de aici, ravagiile lor.

---

19. Asupra alianței prin sînge și a modului în care ea a fost legată de sacrificiu, vezi R. Smith, *Rel. of Sem.*, lect. IX ; H.C. Trumbull, *The Blood Covenant*.
20. În privința consacrării părului, vezi G.A. Wilken, *Haaropfer* in. „Rev. Col. Inter.", 1884, R. Smith, *ib.*, pp. 324 și urm. Cf. S. Hartland, *The Legend of Perseus*, vol. II, p. 215.

În aceste condiţii, trebuie să numim sacrificiu orice jertfă, chiar vegetală, de fiecare dată cînd ofranda sau o parte din ea este distrusă, deşi uzajul pare să rezerve cuvîntul sacrificiu doar pentru desemnarea sacrificiilor sîngeroase. Este arbitrar să restrîngem astfel sensul cuvîntului. Păstrînd proporţiile, mecanismul consacrării este acelaşi în toate cazurile ; deci nu există nici un motiv obiectiv pentru a le distinge. Astfel, *minḫâ* ebraică este o jertfă de făină şi de turte[21], însoţind anumite sacrificii. Or, din aceleaşi motive, ea este în asemenea măsură un sacrificiu, încît Leviticul nu le diferenţiază[22]. Aceleaşi rituri sînt observate aici. O parte este distrusă în focul din altar, restul este mîncat în totalitate sau parţial de către preoţi. În Grecia[23], anumiţi zei nu admiteau pe altarul lor decît jertfe vegetale[24] ; au existat deci rituri sacrificiale care nu comportau jertfe animale. Se poate spune acelaşi lucru despre libaţiile cu lapte, vin sau alt lichid[25]. În Grecia[26], ele sînt expuse aceloraşi distincţii ca sacrificiile[27] ; se întîmplă chiar ca ele să le ţină

---

21. Lev. 2, 1 şi urm. ; 6, 7 şi urm. ; 9, 4 şi urm. ; 10, 12 şi urm. ; Ex. 23, 18 ; 34, 25 ; Amos, 4, 5 – *Minḫâ* îndeplineşte într-o aşa măsură oficiul oricărui alt sacrificiu încît (Lev. 5, 11) *minḫâ* fără ulei sau tămîie înlocuieşte un *ḫaṭṭât* şi poartă acelaşi nume. Deseori s-a vorbit despre *minḫâ* în sensul general de sacrificiu (cf. 1 Regi 18, 29 etc.). Invers, în inscripţia de la Marsilia, cuvîntul *zebaḫ* este aplicat, ca şi cel de *minḫâ*, jertfelor vegetale : *C. I. S.* 165, l. 12 ; l. 14 ; cf. *id.* 167, l. 9 şi 10.
22. Lev. 2.
23. Aristof., *Plut.*, 659 şi urm. – Stengel, *Die griechischen Kultusalterthümer*, ed. a II-a, pp. 89 şi urm.
24. Porf., *de Abst.* II, 29. – Diog. Laert., VIII, 13 (Délos). – Stengel, *ib.*, p. 92. – Pliniu, *N. H.*, XVIII, 7. – Schol. Pers., II, 48.
25. R. Smith, *Rel. of Sem.*, pp. 230 şi urm., vezi chiar în libaţiile cu vin şi ulei din ritualurile semitice echivalentele sîngelui victimelor animale.
26. K. Bernhardi, *Trankopfer bei Homer*, Progr. d. Kgl. Gymm., z. Leipzig, 1885. – Fritze, *De libatione veterum Graecorum*, Berl., Dissert., 1893.
27. νηφάλια şi μελίκρατον. Cf. Stengel, pp. 93 şi 111 – Frazer, *Pausanias*, vol. III, p. 583.

locul[28]. Identitatea diferitelor operaţiuni a fost atît de bine simţită de hinduşi încît obiectele oferite în diversele cazuri au fost ele însele identificate. Toate sînt considerate deopotrivă drept vii şi tratate ca atare. Astfel, în momentul în care într-un sacrificiu suficient de solemn se zdrobesc seminţele, ele sînt rugate să nu se răzbune asupra sacrificantului pentru răul pe care li-l face. Cînd se pun turtele pe cioburi pentru a le coace, sînt rugate să nu se sfărîme[29]; cînd sînt tăiate, sînt implorate să nu-i rănească pe sacrificant şi pe preoţi. Cînd se face o libaţie cu lapte (şi toate libaţiile hinduse se fac cu lapte sau cu unul din derivaţii săi), nu se oferă ceva neînsufleţit, ci vaca însăşi prin sucul său, prin seva sa, prin fecunditatea sa[30].

În final, ajungem la formula următoare: *Sacrificiul este un act religios care, prin consacrarea unei victime, modifică starea persoanei morale care îl îndeplineşte sau a anumitor obiecte de care se interesează aceasta*[31].

---

28. Stengel, *ib.*, p. 99. – O libaţie cu rachiu a înlocuit uneori, în obiceiurile actuale, fostele sacrificii. Ex. în P. Bahlmann, *Münsterl. Märchen*, p. 341. Cf. Sartori, *Bauopfer*, p. 25 (vezi rezumatul, cf. *infra*, p. 197, [7]).
29. Vezi textele citate de Hillebrandt, *Neu-und Vollmonds-Opfer*, pp. 42, 43.
30. Aceste jertfe vegetale s-au substituit sacrificiilor sîngeroase, aşa cum cerea formula romană *in sacris simulata pro veris accipi* (Serv., *Ad Aen* II, 116; Fest., p. 360 b)? Fără îndoială, era comod să ne imaginăm o trecere progresivă de la sacrificiul uman la sacrificiul animalier, apoi de la sacrificiul animalier la sacrificiul figurinelor reprezentînd animale şi de aici, în sfîrşit, la ofrandele de turte. Este posibil ca, în anumite cazuri, de altfel puţin cunoscute, introducerea de noi ritualuri să fi produs aceste substituţii. Dar nimic nu autorizează generalizarea acestor fapte. Chiar istoria anumitor sacrificii prezintă mai degrabă o succesiune inversă. Animalele din aluat sacrificate în anumite sărbători agrare sînt imagini ale demonilor agrari, şi nu simulacre ale victimelor animale. Analizarea acestor ceremonii ne va oferi mai departe motivele.
31. Rezultă din această definiţie că între vina religioasă şi sacrificiu (cel puţin sacrificiul expiatoriu) există analogii şi diferenţe.

Pentru concizia expozeului, vom numi *sacrificii personale* pe acelea în care personalitatea sacrificantului este în mod direct afectată de sacrificiu, iar *sacrificii obiective* pe acelea în care obiectele, reale sau ideale, primesc imediat acţiunea sacrificială.

Această definiţie nu delimitează numai obiectul cercetării noastre, ci ne lămureşte asupra unui punct foarte important : ea presupune, într-adevăr, unitatea generică a sacrificiilor. Astfel, după cum prevăzusem, cînd îi reproşam lui Smith faptul că reduce sacrificiul expiatoriu la sacrificiul comunial, nu o făceam pentru a stabili diversitatea originară şi ireductibilă a sistemelor sacrificiale. Unitatea lor, deşi reală, nu este aşa cum şi-o imagina el.

Dar acest prim rezultat pare să fie în contradicţie cu infinita varietate pe care par să o prezinte, la prima vedere, formele sacrificiului. Ocaziile de a sacrifica sînt nenumărate, efectele dorite foarte diferite, iar multitudinea scopurilor o implică pe cea a mijloacelor. De aceea, mai ales în Germania, s-a impus obiceiul de a clasifica sacrificiile într-un anumit număr de categorii distincte : se vorbeşte, de exemplu, despre sacrificiile expiatorii (*Sühnopfer*), despre sacrificii de mulţumire (*Dankopfer*), despre sacrificii-cereri (*Bittopfer*) etc. Dar, în realitate, limitele acestor categorii sînt schimbătoare,

---

Vina religioasă, de asemenea, implică o consacrare (*consecratio bonorum et capitis*) ; şi ea este o distrugere şi rezultă din această consacrare. Riturile seamănă destul de bine cu cele ale sacrificiului, pentru ca R. Smith să fi văzut în ele unul din modelele sacrificiului expiatoriu. Numai că în cazul vinei, manifestarea violentă a consacrării vizează direct subiectul care a comis crima şi care o ispăşeşte el însuşi ; dimpotrivă, în cazul sacrificiului expiatoriu, există o substituire şi asupra victimei, nu asupra vinovatului cade expierea. Totuşi, cum societatea este contaminată de crimă, vina este pentru ea, în acelaşi timp, o modalitate de a spăla păcatul. Vinovatul îndeplineşte, în ceea ce-l priveşte, rolul unei victime expiatorii. Se poate spune că există în acelaşi timp vină şi sacrificiu.

amestecate, deseori imperceptibile ; aceleaşi practici se regăsesc într-o măsură oarecare în toate. Nu vom lua în calcul nici una din clasificările folosite în mod curent ; după părerea noastră, ele nu rezultă dintr-o cercetare metodică. Fără a încerca să realizăm una nouă care ar fi expusă aceloraşi obiecţii, ne vom mulţumi să menţionăm aici, pentru a ne face o idee asupra diversităţii sacrificiilor, una dintre clasificările date de textele hinduse.

Cea mai instructivă este, poate, cea care împarte sacrificiile în constante şi ocazionale[32]. Sacrificiile ocazionale sînt în primul rînd sacrificii sacramentale (*saṃskâra*), adică cele care însoţesc momentele solemne ale vieţii. Un anumit număr din aceste sacrificii fac parte din ritualul casnic (expus în *gṛhya sûtra*) : sînt cele care au loc cu ocazia naşterii, a tonsurii ritualice, a încredinţării pupilei, a căsătoriei etc. Altele fac parte din ritualul solemn ; ungerea regelui şi sacrificiul conferă calitatea religioasă şi civilă, considerată superioară

32. Vezi Max Müller, *Zeitschr. d. D. Morg. Gesell.* IX, p. LXIII. *Kât. śr. sû.* 1, 2, 10, 12 şi com. Mahidhâra *ad locum*, mai ales la 11, cf. *Kulluka* ad *Manu*, 2, 25. – *Vedânta Sâra*, 7 şi urm. (Ed. Böhtlingk, in *Sanskrit-Chresto*, pp. 254, 255). Această clasificare nu este, se pare, atestată decît de autorităţi destul de recente, pe cînd celelalte trimit la cele mai vechi texte. Dar, în fapt, ea se găseşte în primul rînd în colecţiile liturgice care deosebesc formulele regulate (*yajus*), formulele riturilor facultative (*Kâmyeṣṭiyajyâs*) şi formulele riturilor expiatorii (*prayaścittâni*). Ea se regăseşte în Brâhmaṇa (de exemplu, *Taitt. Br.*) care consacră secţiuni foarte ample fie expierilor, fie rugăciunilor speciale şi sacrificiilor necesare. În sfîrşit, Sûtrele împart în mod constant riturile în constante (*nityâni*), obligatorii şi periodice, în facultative (*kamyâni*), ocazionale (*naimittikâni*) şi expiatorii (*prayaścittâni*). Aceste diviziuni sînt cunoscute la fel de bine din ritualul solemn, cît şi din cel casnic (vezi Oldenberg, „Survey of the Contents of the Gṛhyasû.", in *S. B. E.*, XXX, pp. 306-307). Aceste texte conţin şi pasaje privind riturile curative (*bhaiṣajyâni*) paralele cu cele prezente în *Kauśika-sûtra* (Adh. III, ed. Bloomf., 1890). Astfel că sacrificiile au fost bine repartizate, chiar din principiu, după această împărţire care nu a fost conştientizată decît mai tîrziu.

tuturor celorlalte[33]. În al doilea rînd, există sacrificii votive al căror caracter ocazional este şi mai marcat[34]; în sfîrşit, sacrificiile curative şi expiatorii. – Cît despre sacrificiile constante (*nityâni*) sau, mai bine zis, periodice, ele sînt legate de anumite momente fixe, independente de voinţa oamenilor şi de hazardul împrejurărilor. Astfel sînt sacrificiul zilnic, sacrificiul lunii noi şi al lunii pline, sacrificiile sărbătorilor sezoniere şi păstoreşti, ale trufandalelor de la sfîrşitul anul. În general, şi unele, şi celelalte se regăsesc în ritualul solemn şi în ritualul casnic, cu diferenţele pe care le comportă solemnitatea unuia şi caracterul familial al celuilalt.

Vedem în cîte situaţii diverse brahmanii s-au folosit de sacrificii. Dar, în acelaşi timp, ei le-au simţit atît de bine unitatea încît au făcut din aceasta fundamentul serviciului lor divin. Aproape toate textele ritualului solemn au acelaşi plan: expunerea unui rit fundamental diversificat treptat, pentru a-l face să răspundă diferitelor nevoi[35]. Astfel, *śrauta sûtra* şi *Brâhmaṇa* care le comentează pleacă de la descrierea generală a ansamblului riturilor ce constituie sacrificiul turtelor pentru luna nouă şi pentru luna plină, iar această schemă este adaptată succesiv, modificînd-o în funcţie de circumstanţe, pentru toate ceremoniile care presupun un sacrificiu de turte. Astfel că un sacrificiu de turte constituie ceremonia esenţială şi a sărbătorilor sezoniere, ale căror aspecte sînt deja foarte numeroase şi variate (sacrificii pentru natură, sacrificii de purificare, de consumare a primelor boabe etc.), şi a unei

33. *Vâjapeya.* Weber, *Sitz. ber. d. k. Ak. d. Wiss. z. Berl. Phil. Hist. Cl.*, 1892, pp. 765 şi urm., şi Hillebrandt, *Vedische Mythologie*, I, 247 (Breslau, 1890).
34. De exemplu, pentru a obţine un fiu, o viaţă lungă (Hillebr. *Rit. Litt.*, § 58 şi § 66). Aceste sacrificii sînt extrem de numeroase. Mai numeroase chiar decît ni le prezintă textele publicate.
35. Principiul este chiar atît de riguros încît ritualul sacrificiului este expus înainte de ritualul de aşezare a altarului (Vezi Hillebr., § 59, *Rit. Litt.* Vorbem.).

întregi serii de sacrificii votive[36]. Şi nu este aici doar un artificiu de expunere, ci un sens real al elasticităţii sistemului sacrificial. Într-adevăr, fie sacrificiul animalier solemn. Îl găsim izolat sau combinat cu altele, în cazurile cele mai diferite : în sărbătorile periodice ale naturii şi ale vegetaţiei şi în riturile ocazionale, cînd este construit altarul, în riturile destinate răscumpărării persoanei. Iată acum sacrificiul somei[37]. De vreme ce soma nu este aptă pentru sacrificiu decît primăvara, nu poate exista decît o sărbătoare periodică[38] (rit, ceremonie), şi totuşi este sacrificată pentru o multitudine de scopuri care uneori depind, alteori sînt independente de legăminte şi de sărbători : în fiecare primăvară, în timpul consacrării regelui, pentru a atinge un rang social mai înalt, pentru a deveni invulnerabil şi victorios, pentru a scăpa de nenorocirile ce ar putea deveni permanente. În sfîrşit, riturile opuse pot avea aceeaşi schemă : motive interne ale ritualului trebuie să fi constituit cauza pentru care vaca sterilă, sacrificată lui Rudra, zeu malefic, are aceeaşi însemnătate ca şi ţapul oferit zeilor celeşti şi buni, Agni şi Soma[39].

Ritualul evreiesc furnizează exemple nu mai puţin frapante cu privire la complexitatea riturilor şi la iden-

36. Hillebr., *Rit. Litt.*, § 66.
37. Traducem astfel cuvîntul soma din compusul *somayajña*, ca un nume comun. Termenul este intraductibil pentru că termenul *soma* desemnează în acelaşi timp : *planta-victimă*, zeul pe care *sacrificiul îl face să apară* şi *zeul sacrificat*. După aceste precizări, avem de ales.
38. Într-adevăr, soma nu poate fi sacrificată decît în momentul în care este în floare, primăvara (Vezi *Âśvalâyana soma prayoga*, in *Mss. Wilson 453, Boley*, Oxf. f° 137).
39. Într-adevăr, există cea mai mare asemănare posibilă între ritualul sacrificiului animalului pentru Agni-Soma (*Âp. śr. sû.* VII) şi ritualul atharvanic al sufocării vacii sterile (*vaśâ*) (*Kauśika-Sûtra*, 44 şi 45). La fel, în ritualul casnic, diferitele sacrificii animale, inclusiv cel al taurului ispăşitor (vezi mai departe, p. 119), sînt atît de asemănătoare încît unele sau altele au putut, în funcţie de şcoli, să servească drept temă fundamentală a descrierii (vezi Hillebr., *Rit. Litt.*, § 44).

titatea elementelor lor. Leviticul reduce toate sacrificiile la patru forme fundamentale : *ôlâ, ḫaṭṭât, shelamim, minḫâ*[40]. Numele a două dintre ele sînt semnificative. *Ḫaṭṭât* era sacrificiul care servea în special la expierea păcatului numit *ḫaṭṭât* sau *hataâ*, a cărui definiţie ne-o dă Leviticul, definiţie, din nefericire, destul de vagă[41]. *Shelamim*-ul[42] (LXX θυσία εἰρηνική) este un sacrificiu comunial, sacrificiu de mulţumire, de alianţă, de legămînt. Cît despre termenii *ôlâ* şi *minḫâ*, ei sînt pur descriptivi. Fiecare aminteşte una dintre operaţiile particulare ale sacrificiului : al doilea, prezentarea victimei, în cazul în care ea este de natură vegetală, primul trimiterea ofrandei către divinitate[43]. Simplificarea sistemului de sacrificii[44] este fără îndoială rezultatul unei

---

40. Deuteronomul XII, 6, 11, 27. Cf. Lev. XVII, 8, cf. Judecătorii XX, 26, II, Samuel, VI, 17 etc., nu menţionează decît *ôlâ* şi *zebaḫ*-ul sau *shelamim*-ul. Problema de a şti dacă aceste fragmente se referă la ritualuri anterioare sau la ritualuri paralele nu este importantă pentru subiectul special al lucrării noastre. – Pentru teoria conform căreia sacrificiile expiatorii nu au fost introduse decît tîrziu în ritualul ebraic, trimitem doar la rezumatul lui Benzinger, *Hebraïsche Archaeologie*, p. 441 şi pp. 447 şi urm. Pasajul I Sam. 111, 14 este prea vag pentru a putea trage vreo concluzie împotriva existenţei *ḫaṭṭât*-ului. În orice caz, este imposibil să admitem că sacrificiile expiatorii sînt transformări ale amenzii pecuniare.
41. Lev., IV, 2.
42. *Shelamim = zebaḫ shelamim*. În privinţa echivalenţei dintre *zebaḫim* şi *zebaḫ shelamim*, vezi Bezinger, *loc. cit.*, p. 135.
43. În traducerea cuvîntului *ôlâ* sîntem de acord cu interpretarea tradiţională, bazată de altfel pe expresia biblică „a trebuit să urcăm *ôlâ* (urcuşul)". – Cf. Clermont-Ganneau, *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions*, 1898, p. 599. – Despre *àvon* şi expierea sa, vezi Halévy, *Revue sémitique*, 1898, p. 49. Un alt fel de păcat al cărui ritual a prevăzut expierea, *asham* (Levitic, V), nu pare să fi dat naştere unei forme speciale de sacrificiu. Se întîmplă ca sacrificiul care îl ispăşeşte să fie desemnat prin numele *asham*, dar, după Lev. V, ceremonia expiatorie se compune din *ḫaṭṭât* şi *ôlâ* ; Lev. VII, 2-7, identifica *ḫaṭṭât*-ul şi *asham*-ul ; cf. Numeri V, 9 şi urm. Totuşi Iezechiel XL, 39, XLII, 13, XLVI, 20 distinge formal cele două sacrificii.
44. Inscripţia de la Marsilia (*C. I. S.*, I, 165) prezintă o reducere analogă a diverselor sacrificii la trei sacrificii-tip : 1. *kalil*,

clasificări prea particulare şi, de altfel, prea arbitrare pentru a servi drept fundament pentru un studiu general asupra sacrificiului. Dar, la drept vorbind, cele patru forme tipice nu sînt sau, cel puţin, nu mai sînt tipuri reale de sacrificii, ci feluri de elemente abstracte, în care una din componentele sacrificiului este deosebit de dezvoltată, putînd întotdeauna să intre în formule mai complexe. Ritualul a descompus ceremoniile prilejuite de fiecare ocazie de a sacrifica într-o pluralitate de sacrificii simple sau considerate ca atare. De exemplu, sacrificiul de hirotonisire a marelui preot[45] se compune din *ḫaṭṭât*, sacrificiul expiatoriu, din *ôlâ*, sacrificiul în care victima era arsă în întregime, şi din sacrificiul berbecului din consacrări, care este un *zebaḫ shelamim*, sacrificiu comunial. Sacrificiul pentru purificarea lehuzelor conţine *ḫaṭṭât* şi *ôlâ*[46]. Sacrificiul pentru purificarea unui lepros comportă rituri analoge celor ale consacrării preotului[47]. Iată cum două sacrificii, dintre care unul pare să fie expiatoriu, iar celălalt mai degrabă comunial, ajung la rituri asemănătoare. Astfel, chiar şi cele două idei ireductibile, de expiere şi de comuniune, de transmitere a unui caracter sacru sau de expulzare a unui caracter contrar nu pot să furnizeze baza unei clasificări generale şi riguroase a sacrificiilor. Poate că degeaba am căuta exemple de sacrificiu expiatoriu unde să nu se strecoare nici un element

echivalentul ebraicului *ôlâ*; 2. *sauat*, *sacrificium laudis* sau *orationis*, echivalentul *shelamim*-ului ; 3. *shelem-kalil*. Rîndul 11 menţionează doar două sacrificii particulare : *shasaf* şi *hazut* (vezi C. I. S., vol. I, p. 233). – *Shelem kalil* trebuie considerat o suprapunere de sacrificii ? Vezi A. Barton, „On the Sacrificies and Shelem-kalil in the Marseille Inscription". *Proc. Am. Or. Soc.* 1894, pp. LXVII-LXIX – Inscripţia 167 (Cartagina) nu distinge decît Kelilim şi Sauat. Cf. Clermont-Ganneau, *Inscription Nabatéenne de Kanatha* in „C. R. de l'Ac. des Inscr.", 1898, pp. 597-599.

45. Ex. XXIX. – Leviticul VIII.
46. Leviticul XII, 6.
47. Leviticul XIV. – A se compara Leviticul XIV, 7 cu Ex. XXIV, 20.

comunial sau de sacrificii comuniale care să nu semene din nici un punct de vedere cu sacrificiile expiatorii[48].

Pentru că aceeaşi ambiguitate o vom găsi nu numai în sacrificiile complexe, dar chiar şi în sacrificiile elementare ale Pentateuhului. *Zebaḫ shelamim*[49] este un sacrificiu comunial şi, totuşi, anumite părţi ale victimei (sîngele, grăsimea, cîteva măruntaie) sînt întotdeauna păstrate, distruse sau interzise. O parte este întotdeauna mîncată de preoţi. Victima *ḫaṭṭât*-ului poate fi dată în întregime preoţilor[50]; în lipsa sacrificantului, sacrificatorii comuniază. În *ḫaṭṭât*-ul celebrat pentru consacrarea sau purificarea templului sau a altarului, sîngele victimei serveşte pentru a unge uşile şi pereţii. Acest rit le transmite consacrarea[51]. Or, un rit de acelaşi gen se regăseşte în *zebaḫ shelamim*-ul de hirotonisire ; o ungere cu sînge asemănătoare e făcută asupra lui Aaron şi a fiilor săi[52].

Aceste exemple demonstrează ce afinitate prezintă anumite practici care, prin natura obiectului şi a rezultatelor lor, par să fie opuse. Între formele de sacrificiu există continuitate. Ele sînt în acelaşi timp prea diverse şi prea asemănătoare pentru a fi posibil să le împărţim în grupe foarte bine marcate. Au toate acelaşi nucleu ; şi tocmai în aceasta constă unitatea lor. Sînt învelişuri pentru unul şi acelaşi mecanism, pe care urmează acum să-l demontăm şi să-l descriem.

---

48. Sacrificiile greceşti pot fi destul de uşor împărţite în sacrificii comuniale şi sacrificii expiatorii, sacrificii aduse zeilor din Infern şi sacrificii aduse zeilor din Cer ; ele sînt clasate astfel în excelentul manual al lui Stengel *Die griechischen Kultusalterthümer*. Această clasificare nu este decît aparent corectă.
49. Leviticul IV ; VII, 14 ; IX, 21 etc.
50. Leviticul X, 16.
51. Iezechiel XLIII, 19 şi urm. ; XLV, 19. Cf. purificarea leprosului, Leviticul XIV, 7.
52. Ex. XXIX, 20.

II. Schema sacrificiului

Intrarea

Evident, nu ne putem gîndi să schiţăm aici o schemă abstractă a sacrificiului care să fie destul de completă pentru a se potrivi cu toate cazurile cunoscute ; diversitatea faptelor este mult prea mare. Tot ce ne stă în putinţă este să studiem formele determinate de sacrificiu, suficient de complexe pentru ca toate momentele importante ale dramei să fie cuprinse şi suficient de bine cunoscute pentru a realiza o analiză cît mai exactă. În opinia noastră, sacrificiul care îndeplineşte cel mai bine această condiţie este sacrificiul animal hindus, vedic. Într-adevăr, nu cunoaştem altul care să fie mai bine explicat în detaliu. Toate personajele sînt foarte clar prezentate în momentul intrării şi ieşirii, ca şi în cursul acţiunii. În plus, este un rit amorf, ca să spunem aşa ; nu este orientat într-un sens determinat, dar poate servi celor mai diverse scopuri. Nimic mai potrivit pentru aceasta decît cercetarea pe care o iniţiem. De aceea, vom face din el baza studiului nostru cu condiţia de a grupa în jurul analizei alte fapte, luate fie chiar din India, fie de la alte religii.

Sacrificiul este un act religios care nu se poate îndeplini decît într-un mediu religios şi prin intermediul agenţilor esenţialmente religioşi. Or, în general, înainte de ceremonie, nici sacrificantul, nici sacrificatorul, nici locul, nici instrumentele, nici victima nu au această trăsătură la nivelul dorit. Prima fază a sacrificiului are ca obiect acela de a le-o da. Ei sînt profani ; trebuie să-şi schimbe starea. Pentru aceasta, sînt necesare rituri care să-i introducă în lumea sacră şi să-i implice mai mult

sau mai puţin profund, în funcţie de importanţa rolului pe care îl vor avea de jucat. După expresia din textele sanscrite[53], e ceea ce constituie *intrarea în sacrificiu*.

1. *Sacrificantul*. – Pentru a studia felul în care se produce această schimbare de stare la sacrificant, să luăm în continuare un caz extrem, aproape anormal, ce nu aparţine ritualului sacrificiului animalier obişnuit, dar unde riturile comune sînt parcă exagerate şi, din acest motiv, mai uşor de observat. Este vorba despre *dîkṣâ*, adică pregătirea sacrificantului pentru sacrificiul somei[54]. – Imediat ce preoţii sînt aleşi, pentru sacrificant începe o întreagă serie de ceremonii simbolice care, treptat, îl face să se lepede de fiinţa temporală care era, pentru a renaşte în forme cu desăvîrşire noi. Tot ce are

---

53. Principiul intrării în sacrificiu este constant în ritual. El este exprimat în mod remarcabil în sacrificiul *somei*, în care avem *prâyaṇîyesti*, sacrificiul de intrare, răspunzînd exact *udayanîyesti*-ului, sacrificiul de ieşire. *Śat. Br.* 3, 2, 3, 1 ; 4, 5, 1, 1. – Cf. *Ait. Br.* 4, 5, 1 şi 2. – Cf. *Taitt.*, 5, 6, 1, 5, 3, 4. – În general, simplele rituri de consacrare directă sînt suficiente pentru a pregăti sacrificiile. Dar vedem că sînt cazuri în care sacrificiul principal este precedat de sacrificii preliminare. Astfel : *praecidanae*-le romane (Gell. 4, 6, 7). προθύμχτα nu sînt de acelaşi gen (Eur., *Iph. A.*, 1310-1318. Cf. Paton, *Cos.*, 38-17), dar alte sacrificii le corespundeau : Paton, *Cos.* 38, 12.
54. În ce priveşte *dîkṣâ*, vezi Bruno-Lindner, *Die Dîkṣâ oder Weihe für das Somaopfer*, Leipz., 1878 (a se studia doar textele teologice şi a se compara). De altfel, textele din *Śat. Br.*, din *Ait. Br.*, din *Taitt. sam.* tratează cu adevărat complet această problemă. – Oldenberg, *Rel. d. ved.*, pp. 398 şi urm. O. vede în *dîkṣâ* un rit ascetic comparabil cu cele din şamanism. El nu acordă valoare prea mare simbolismului ceremoniilor şi îl consideră de dată recentă. O. pare să fi pus cu adevărat în lumină un aspect al faptelor ; dar explicaţia dată de el poate fi foarte bine pusă în acord cu a noastră. Pentru ansamblul textelor brahmanice, vezi S. Lévi, *Doctrine du sacrifice dans les Brâhmaṇas*, pp. 103-106. Pentru traducerea cuvîntului *dîkṣâ* ne alăturăm opiniei lui Weber, *Vâjapeya* (*loc. cit.*, p. 778). *Dîkṣâ* nu este decît în mod vag indicată în *Ṛg Veda* şi nici nu avea de ce să fie. Ocupă un loc preponderent în restul literaturii vedice. Succesul acestui rit, de altfel foarte bine păstrat, a fost foarte mare în ritualurile puranice şi tantrice.

legătură cu zeii trebuie să fie divin; sacrificantul este obligat să devină el însuşi zeu pentru a fi în stare să acţioneze asupra lor[55]. În acest scop, i se construieşte o colibă specială, bine închisă; fiindcă *dîkṣita* este un zeu, iar lumea zeilor este despărţită de cea a oamenilor[56]. Este ras, i se taie unghiile[57], precum zeilor însă, adică într-o ordine inversă celei pe care o urmează de obicei oamenii[58]. După ce a făcut o baie purificatoare[59], îmbracă o haină nouă din pînză de in[60], arătînd astfel că pentru el va începe o nouă existenţă. Apoi, în urma unor diferite ungeri[61], e acoperit cu o piele de antilopă neagră[62]. În acest moment solemn se trezeşte în el noua fiinţă. A devenit făt. I se acoperă capul şi i se închide pumnul[63], pentru că embrionul în învelişurile sale are pumnul strîns; el este pus să meargă dus-întors în jurul vetrei, aşa cum fătul se mişcă în pîntece.

---

55. Vezi S. Lévi, *ib.*, p. 103.
56. *T. S.* 6, 1, 1, 1.
57. Textele hinduse dau o excelentă interpretare a acestui rit răspîndit în majoritatea religiilor; părul, sprîncenele, barba, unghiile de la mîini şi de la picioare sînt „partea moartă", impură a corpului. Sînt tăiate pentru a deveni pur. *T. S.* 6, 1, 1, 2.
58. S. Lévi, *ib.*, pp. 87, 88. *T. S.* 6, 1, 1, 5. – *Śat. Br.* 3, 1, 2, 4, 5.
59. Este vorba de ritul *apsudîkṣâ* (*Âp. śr. sû.* X, 6, 15 şi urm.), simbolizînd totodată purificarea sa (vezi mantra *T. S.* 1, 2, 1, 1 = *V. S.* 4, 2, a = *R. V.* 10, 17, 10 şi *A. V.* 6, 51, 2) şi noua sa procreare. Iată seria de simboluri, după *Ait. Br.* 1, 3, 1 şi urm.: „baia înseamnă procrearea sa, coliba este matricea sa, haina este amniosul, pielea de antilopă neagră derma" etc. De altfel, există variaţii uşoare între şcoli în privinţa multiplelor semnificaţii ale diverselor rituri şi a ordinii lor.
60. *Âp. śr. sû.* X, 6, 6. Mantra este *T. B.* 3, 7, 7, 1. Cf. *V. S.* 4, 2, c, şi *Śat. Br.* 3, 1, 2, 20.
61. *Âp. śr. sû.* X, 6, 11 şi urm. X, 7, 1 şi urm. *T. S.* 6, 1, 1, 4, 5 etc.
62. *Âp. śr. sû.* X, 8, 11, 12. Această piele de antilopă este, după anumite texte (*Ait. Br.*, *loc. cit.* şi *Śat.* 3, 2, 1, 2), una din membranele embrionului zeu, care este *didîkṣamâṇa*, cel ce se iniţiază. Alte texte egale ca valoare (*T. S.* 6, 1, 3, 2) spun că este vorba doar de acoperirea sacrificantului cu pielea animalului brahmanic, pentru a-l face să capete astfel calitatea de brahman.
63. *Âp. śr. sû.* X, 11, 12.

Rămîne în această stare pînă la marea ceremonie a introducerii somei[64]. Atunci, îşi deschide pumnii, se descoperă, s-a născut în existenţa divină, este zeu.

Dar, o dată proclamată[65], natura sa divină îi conferă drepturi şi îi impune datoriile unui zeu sau, cel puţin, ale unui sfînt. El nu trebuie să aibă raporturi cu oamenii aparţinînd castelor impure, nici cu femeile ; el nu răspunde celui care îi pune o întrebare ; nimeni nu îl atinge[66]. Fiind zeu, este scutit de orice sacrificiu. Nu consumă decît lapte, mîncare de post. Iar această existenţă durează luni întregi pînă cînd corpul său a devenit diafan. Atunci, avînd drept sacrificat vechiul său corp[67], ajuns în ultimul grad de surescitare nervoasă, el este apt să sacrifice şi încep ceremoniile.

---

64. *Âp*. X, 9, 10. *T. S.* 6, 1, 3, 3. – Cf. Web. *Ind. st.* X, p. 358, n. 4.
65. *Âp*. X, 11, 5 şi urm. – *T. S.* 6, 1, 4, 3.
66. *Âp*. X, 11, 7 şi urm. *X*, 12, 1, 13-18.
67. *Âtman*-ul său, fiinţa sa. El a devenit o „ofrandă pentru zei". *Ait. Br.* 6, 3, 9, 6, 9, 6. *Śat.* 3, 3, 4, 21. – *Âp. śr. sû.* X, 14, 10. Aceasta i se explică în Brâhmaṇa. Cînd acest *dîkṣita* devine slab, el devine pur (*medhya*, sacrificial). Cînd nu mai există nimic, el devine pur. Cînd pielea atinge oasele, el devine pur. Este gras cînd este iniţiat, este slab cînd aduce sacrificiul. Pe acela din membrele sale care lipseşte l-a sacrificat. Prin post, sacrificantul s-a lepădat pe cît posibil de trupul muritor, pentru a căpăta o formă nemuritoare. Vedem cum practicile ascetice s-au impus în sistemul sacrificiului hindus. (Vezi S. Lévi, *ib.*, p. 83, n. 1. Cf. p. 54.). Dezvoltate din acel moment, ele au devenit, în brahmanismul clasic, în jainism, în budism, esenţiale în sacrificiu. Individul care sacrifică se sacrifică. De exemplu, postul budist *upoṣaḍha* corespunde exact postului *upavasatha*, din noaptea *upavasatha* a sacrificiului obişnuit, care corespunde la rîndul său postului din *dîkṣita* (Vezi *Śat. Br.* 1, 1, 1, 7. Apropierea îi aparţine lui Eggeling *ad. loc. ; S. B. E*, XII, cf. *ib.* 2, 1, 4, 2 etc. asupra postului *dîkṣâ*, *ib.* 3, 2, 2, 10, 19). Încă din *Śat. Br.* virtuţile ascetismului sînt considerate la fel de mari ca virtuţile sacrificiului (*ib.* 9, 5, 1, 1-7 etc.). Nu avem nevoie să remarcăm analogia existentă aici cu practicile semitice, greceşti şi creştine. Postul sacrificial al Kippur-ului a devenit modelul celorlalte posturi iudaice. Aceste acţiuni pregătitoare s-au transformat, deseori, în tipul de sacrificiu de sine. – Ascetismul prealabil sacrificiului s-a substituit, în multe cazuri, sacrificiului luat ca întreg.

Iniţierea complicată, pe termen lung, impusă de ceremonii cu o gravitate excepţională, nu este, ce-i drept, decît o exagerare. Dar o regăsim, chiar dacă mai puţin exagerată, în riturile pregătitoare ale sacrificiului animalier obişnuit. În acest caz, nu mai este necesar ca sacrificantul să fie divinizat; dar întotdeauna trebuie să devină sacru. De aceea, şi atunci, el se bărbiereşte, se spală, se abţine de la orice raport sexual, posteşte, veghează etc.[68]. Chiar în ceea ce priveşte riturile mai simple, interpretările date de rugăciunile ce le însoţesc şi comentariile brahmanice le lămuresc sensul. Citim încă de la început în Śatapatha Bṛâhmaṇa: „(Sacrificantul) îşi clăteşte gura... Pentru că, înainte de aceasta, nu este pregătit pentru sacrificiu... Căci apele sînt pure. El devine pur pe dinăuntru... *El trece din lumea oamenilor în lumea zeilor*"[69].

Aceste rituri nu sînt specifice hinduşilor: lumea semitică, Grecia şi Roma oferă şi ele asemenea exemple. Un anumit grad de înrudire cu zeul este cerut în primul rînd din partea celor care vor să fie acceptaţi în sacrificiu[70]. De aceea străinul şi, cu atît mai mult, curtezanele, sclavii[71], deseori femeile[72] sînt în general excluşi[73]. Mai mult, este cerută puritatea momentană[74]. Apropierea

---

68. Hillebr. *Neu- und Vollmondsopfer*, pp. 3, 4. Cf. *Śat. Br.* 1, 1, 1, 7 şi urm. şi pasajele citate, nota prec., cf. Schwab, *Thieropfer*, p. XXII, 39.
69. *Śat. Br.* 1, 1, 1, 1 şi urm.
70. Num. IX, 14, XV, 13-15, 29. – Cf. Paus. II, 27, 1; Eur. *El.*, 795; *C. I. A.* II, 582, 583.
71. Cei necircumcişi nu pot să apară la ceremoniile cultului. Iezechiel XLIV, 7; Cf. Ex. XII, 43, 45, 48; Lev. XXII, 10, 12, 13. – Herod. VI, 6. – Dittenb. *Syllog.* 358, cf. 373, 26. – În India clasică şi chiar vedică, doar membrii celor trei caste superioare au dreptul să sacrifice.
72. Athenaios, IV, p. 149C; VI, p. 262C.
73. Dittenb. 373, 9. Fest. p. 82. Lamprid., *Elagab.* 6. Cat. *R. R.* LXXXIII în sacrificiul pentru Marte Silvanus. – Cazurile de excludere a femeilor de la ceremonii sînt foarte numeroase.
74. Lev. VII, 19-21; Cron. XXX, 17, în legătură cu sacrificiile de Paşti. – Cf. *C. I. G.* 3562. – Totuşi, anumite impurităţi nu erau

de divinitate este de temut pentru cel impur[75] ; atunci cînd Iahve urmează să apară pe Sinai, poporul trebuie să-şi spele hainele şi să rămînă cast[76]. La fel, sacrificiul este precedat de o purificare mai mult sau mai puţin lungă[77]. Ea constă în principal în stropirea cu apă lustrală şi în abluţiuni[78] ; uneori, sacrificantul trebuie să postească[79] şi să se purifice[80]. Trebuie să îmbrace veşminte curate[81] sau chiar haine speciale[82] care îi conferă un început de sfinţenie. Ritualul roman prescria în general folosirea voalului, semn de separare şi, prin urmare, de consacrare[83]. Coroana purtată de sacrificant îndepărta influenţele nefaste şi, în acelaşi timp, îi imprima un caracter sacru[84]. Sacrificantul îşi completa uneori toaleta răzîndu-şi capul şi sprîncenele[85]. Toate aceste purificări[86], lustraţii, consacrări îl pregăteau pe

---

îndepărtate de la anumite sacrificii ; cf. Num. IX, 10. – Cf. *Od.* O. 222 şi urm.

75. Ex. XIX, 22.
76. *Ib.* XIX, 10 şi urm. Num. XI, 18-25. Interzicerea raporturilor sexuale cu ocazia unei ceremonii oarecare este, de altfel, un principiu religios aproape constant.
77. Cf. Paus. X, 32, 9. Panegiricul lui Tithorea.
78. Gen. XXXV, 2 ; Ex. XIX, 4 ; XL, 12 ; Lev. VIII, 6 ; Num. VIII, 7. – Stengel, *Griech. Kult. Alt.* – Marquardt, *Hdb. d. Röm. Alt.* VI, p. 248, n. 7. – *Il.* A. 313 şi urm.
79. Lev. XXIII, 27, 32 : postul Kippur-ului. Num. XXIX, 7. – Cf. postul celui ce se cumineca şi al preotului înainte de slujba catolică.
80. Vezi anumite exemple în Frazer : *Gold. B.* II, 76.
81. *Gen.*, XXXV, 2 ; Ex. XXIX, 8 ; XL, 14 ; Lev. VIII, 13 (consacrarea lui Aaron). Cf. Paus. II, 35, 4. Procesiunea *Htonia* din Hermiona – Plut. *Cons. ad. Apol.* 33, p. 119. – Folosirea hainelor speciale, raderea corpului sau a figurii fac parte din ritualul aproape al tuturor sărbătorilor cunoscute.
82. Porf., *V. Pyth.* 17.
83. S. Reinach, *Le voile de l'oblation*, 1897, p. 5 şi urm.
84. Stengel, *loc. cit.*, p. 98. – Menandru, *Le Laboureur*, vezi „Rev. des Et. Greques", 1898, p. 123. – E. Samber, *Römische Sâhnriten*, „Philologus", 1897, pp. 393 şi urm. – Fest. p. 117.
85. Ex : Num. VIII, 7. – Lucian, *De Dea Syria*, 55.
86. Asupra ansamblului ceremoniilor de pregătire (iḫrâm = sanctificarea) pentru fostele sacrificii corespunzînd pelerinajelor actuale

profan pentru actul sacru, eliminînd din corp viciile laicităţii sale, rupîndu-l de viaţa comună şi introducîndu-l pas cu pas în lumea sacră a zeilor.

2. *Sacrificatorul*. – În unele sacrificii nu există alţi actori decît sacrificantul şi victima. Dar, în general, nimeni nu îndrăzneşte să se apropie de lucrurile sacre singur şi în mod direct; ele sînt prea grave şi prea înalte. Un intermediar sau, cel puţin, un ghid este necesar[87]. Acesta este preotul. Mai familiarizat cu lumea zeilor în care este pe jumătate angajat printr-o consacrare prealabilă[88], el o poate aborda de mai aproape şi cu mai puţină teamă decît laicul, atins poate de murdării necunoscute. În acelaşi timp, el îl fereşte pe sacrificant de greşeli funeste. Cîteodată, chiar profanul este exclus formal din sanctuar şi din sacrificiu[89]. Preotul este deci, pe de o parte, mandatarul sacrificantului[90] a cărui stare o împărtăşeşte şi ale cărui greşeli le poartă[91]. Dar, pe de altă parte, el este marcat de o

---

de la Mecca, vezi Wellh., *Reste des Arab. Heidenthums*, pp. 79 şi urm. Pelerinajele la Hierapolis prezentau aceleaşi practici (Lucian, *loc. cit.*). La fel pentru pelerinii fostului Templu. Ier. XII, 5. R. Smith, *Rel. of Sem.*, p. 333, p. 481 (notă adiţională).

87. Riturile care nu sînt împrumutate din ritualul casnic şi în care sacrificantul oficiază el însuşi sînt destul de rare în religiile pe care le studiem. În Iudeea nu exista decît sacrificiul de Paşti în care se putea, în absenţa oricărui levit sau *kohanim* şi în afara Ierusalimului, să se ucidă o victimă. – În Grecia, de exemplu, sacrificiul adus lui Amphiaraos (la Oropos) poate să fie prezentat de sacrificant în absenţa preotului (*C. I. G. G. S.* 235). – În ritualul hindus, dacă nu e brahman, nimeni nu poate să sacrifice pe cele trei focuri ale marelui sacrificiu. Prezenţa brahmanului nu este exigibilă, dimpotrivă, în cultul familiar (Hilleb., *Ritual-Litteratur*, p. 20).
88. Ex. XXIX. – Lev. VIII. – Num. VIII.
89. Iezechiel XLIV, 9, 11.
90. II Cron. XXX, 17. Leviţii sacrifică Paştele pentru cei impuri. – În absenţa sacrificantului hindus, se puteau îndeplini pentru el anumite rituri esenţiale (Hillebrandt, *Neu- und Vollmondsopfer*, p. 146, n. 7).
91. Ex. XXVIII, 48. – Num. XVIII, 1, 2, 3.

pecete divină[92]. Poartă numele[93], titlul[94] sau costumul[95] zeului său ; este reprezentantul său, chiar încarnarea lui[96] sau, cel puţin, depozitarul puterii sale. El este agentul vizibil al consacrării în sacrificiu ; pe scurt, se află la graniţa dintre lumea sacră şi cea profană şi le reprezintă pe amîndouă simultan. Acestea se întîlnesc în fiinţa preotului.

Ca urmare a acestui caracter religios, am putea crede că el, cel puţin, poate intra în sacrificiu fără iniţierea prealabilă. Într-adevăr, aşa se petreceau lucrurile în India. Brahmanul venea cu natura sa aproape divină ; deci nu avea nevoie de o nouă consacrare, în afara situaţiilor excepţionale[97] ; pentru

---

92. Cele două caractere sînt bine marcate în ceea ce-l priveşte pe brahman. Pe de o parte, el este într-o asemenea măsură delegatul sacrificantului încît devine stăpînul vieţii sale (vezi Sylvain Lévi, *Doctrine du sacrifice dans les Brâhmaṇa*, p. 12). Pe de altă parte, el este într-o asemenea măsură delegatul zeilor, încît este tratat deseori ca atare, cînd este invitat la sacrificiu, cînd îşi primeşte partea sacerdotală (vezi mai jos p. 105, n. 289). În privinţa caracterului brahmanului în ritual, vezi Weber, *Ind. Stud.* X, p. 135. Cf. *Śat. Br.* 1, 7, 1, 5 în care brahmanii sînt numiţi zei umani.
93. Cultul lui Atis şi al Cibelei, vezi Frazer, *Gold. B., I.*, p. 300 – Paus. VIII, 13, 1. Cf. Frazer, *Pausanias*, vol. IV, p. 223 ; vol. V, p. 261. – Back, *De Graecorum caerimoniis in quibus homines deorum vice fungebantur* (Berlin, 1883).
94. Paus. VI, 20, 1.
95. Paus. VIII, 15, 2 : Cultul Demetrei la Feneos în Arcadia. – Polyaen. VII, 59 : Cultul Atenei la Pellene) – Vezi Samter, *Römische Sühnriten, die Trabea* („Philologus", 1896, LVI, p. 393) pentru veşmîntul preotului roman. Totuşi, după Macrobiu III, 6, 17, capul acoperit este sacrificiu către *Ara Maxima*, „ne quis in aede dei habitum ejus imitetur".
96. Cf. Frazer, *Gold. B.* I, pp. 286, 388, 343, 368, 370, II, pp. 2, 27. – Höfler, *Corr. Bl. d. deut. Gesell. f. Anthr.* 1896, 5.
97. În cazul în care brahmanul era el însuşi sacrificant şi în cazul unei *sattra*, întîlnire rituală, mare sacrificiu în care preoţii erau supuşi la *dîkṣâ* în acelaşi timp cu sacrificantul, rege sau persoană importantă. – În toate celelalte situaţii, nu există alte obligaţii pentru brahman decît micile lustraţii : să-şi clătească gura, să se spele pe mîini etc. Acest rit era întotdeauna obligatoriu cînd se ştia de prezenţa unor puteri malefice (*Śânkhâyana-gṛhya-sûtra* I, 10, 9 ; *Kâty. śr. sû.* I, 10, 14).

că există rituri care îi cer sacrificatorului, ca şi sacrificantului, o pregătire specială. Numai că ea diferă de cea descrisă în legătură cu laicul prin aceea că, în general, este mai puţin complexă. Cum preotul este de obicei mai aproape de lumea sacră, sînt suficiente operaţiuni mai simple pentru a-l face să pătrundă cu totul aici.

La evrei, chiar dacă a fost hirotonisit, preotul avea nevoie, pentru a putea sacrifica, să-şi ia anumite precauţii suplimentare. Trebuia să se spele înainte de a intra în sanctuar[98] ; înaintea ceremoniei, nu avea voie să bea vin şi băuturi fermentate[99]. Se îmbrăca în veşminte din pînză de in[100] pe care le scotea imediat după sacrificiu[101]. Le aşeza într-un loc consacrat, pentru că erau deja prin ele însele un lucru sfînt şi de temut, contactul cu ele fiind periculos pentru profani[102]. În relaţia lui totuşi obişnuită cu divinul, preotul însuşi era în permanenţă ameninţat de moartea supranaturală[103] care îi lovise pe cei doi fii ai lui Aaron[104], pe ai lui Eli[105] sau pe preoţii din familia lui Baithos[106]. Mărindu-şi sfinţenia personală[107], el îşi uşura pătrunderea dificilă în sanctuar, îşi oferea protecţie.

---

98. Ex. XXX, 20, 21. Cf. Rawlinson, *W. A. I.* 23, 1, 15 pentru mîini. Spălarea preotului şi a credincioşilor este obişnuită în sinagogă ca şi în ritualul catolic.
99. Lev. X, 9. – Iezechiel XLIV, 21. – Jos. *Ant.* 3, 12, 2 ; *Bell. Jud.* 5, 5, 7. – Phil. *De Ebr.*, pp. 377 şi urm.
100. Lev. VI, 3 ; XVI, 4, 32. – Cf. Ex. XXVIII, 40, 42.
101. Lev. VI, 4 ; XVI, 23. – Iezechiel XLIV, 19.
102. Ex. XXVIII, 35. – Iezechiel XLII, 11-14 (textul Septuagintei e preferabil).
103. Ex. XXVIII, 43 ; XXX, 20, 21.
104. Lev. X, 1 şi urm.
105. I Sam. IV, 11.
106. Vezi povestea legendară în *Gem.* ad. *Talm. J. Traité Yoma*, I, 1, 5 (trad. Schwab) care spune că un mare preot care ar comite o erezie rituală în ziua de Kippur ar muri pe loc, că viermi i-ar ieşi atunci din nas, o copită de vacă din frunte, cum li se întîmplase preoţilor din familia Baithos.
107. Cf. *Tossifta Soukka*, III, 16.

Dar preotul nu se sanctifica numai pentru sine însuşi ; se sanctifica şi pentru persoana sau societatea în numele căreia acţiona. Trebuia chiar să ia cu atît mai multe precauţii cu cît, o dată cu sine, îi expunea pe cei al căror substitut era. Acest lucru era foarte evident în timpul sărbătorii Ispăşirii[108]. Într-adevăr, în această zi marele preot îl reprezintă pe neamul lui Israel. El iartă în acelaşi timp pentru sine şi pentru Israel, pentru sine şi pentru familia sa prin taur, pentru Israel prin cei doi ţapi[109]. În urma acestei expieri pătrunde el, cu tămîia fumegîndă, dincolo de perdea, la Sfîntul Sfinţilor[110], unde îl găseşte pe Dumnezeu în nor. Funcţiuni atît de grave impuneau pregătiri cu totul speciale, în acord cu rolul cvasi-divin pe care îl îndeplinea preotul. Păstrînd proporţiile, riturile seamănă cu cele din *dîkṣâ*, amintite mai sus. Şapte zile înainte de sărbătoare, marele preot se izolează de familia lui[111], se închide în celula *paredri*-lor (a ajutorilor de judecători)[112]. Ca şi sacrificantului hindus, i se aduc tot felul de îngrijiri. În ajun, este înconjurat de bătrîni care îi citesc fragmentul din Biblie unde este expus ritualul Kippur-ului. Nu i se dă decît puţină hrană ; apoi, e condus într-o cameră specială[113], unde e lăsat după ce jură că nu va aduce nici o schimbare riturilor. „Apoi, plîngînd şi el, şi ei, se

108. Ne servim de Mischnâ şi de Talmudul de la Ierusalim (trimitem pentru mai multă comoditate la traducerea lui Schwab), *Traité Yoma*, cap. II, III, Schwab, vezi p. 155. În legătură cu acest subiect, vezi J. Derenbourg, *Essai de Restitution de l'ancienne rédaction de Massechet Kippourim*, „Rév. Etudes Juives", VI, 41. – Houtsma, *Over de Israelitische Vastendagen*, „Versl. Med. d. K. Ak. v. Wet. Afdeel.", Letterk. 1897, Amsterdam.

109. Lev. XVI.

110. *Ib.* 2.

111. *Talm. J. Yoma* (Schwab, p. 161). Cu ocazia Kippur-ului era atent urmărită puritatea sacerdotală şi se ajungea la izolarea absolută.

112. În timpul celor şapte zile, marele preot oficia în marea ţinută pontificală, care avea, după cum se ştie, virtuţi speciale. Ex. XXVIII.

113. Celula Beth-Abdinos.

despart[114]". Toată noaptea, el trebuie să vegheze[115], întrucît în timpul somnului se poate murdări involuntar[116]. Astfel, întreg ritualul pontifical tinde spre acelaşi scop : să i se confere marelui preot o sanctificare extraordinară[117], care să-i permită să ia legătura cu zeul în spatele mesei de aur şi să suporte povara păcatelor ce se vor aduna deasupra capului său.

3. *Locul, instrumentele.* – Nu este suficient ca sacrificantul şi preotul să fie sanctificaţi pentru ca sacrificiul propriu-zis să poată începe. Acesta nu poate avea loc oricînd şi oriunde ; deoarece nu toate momentele zilei sau ale anului sînt la fel de favorabile sacrificiilor ; sînt unele care îl exclud chiar. În Asiria, de exemplu, era interzis pe 7, pe 14 şi pe 21 ale lunii[118]. Ora celebrării era diferită în funcţie de natura şi obiectul ceremoniei.

---

114. *Ib.* I, 5. *Mischnâ. Gemara* (*ad. loc.*) dă mai multe explicaţii pentru acest rit neînţeles. Una dintre ele pare să indice ceea ce a putut fi adevăratul lui sens : bătrînii plîng pentru că sînt obligaţi să-l părăsească pe pontiful, astfel izolat, a cărui viaţă este totodată atît de preţioasă şi atît de fragilă.
115. Pentru aceasta, ori face el însuşi exegeză biblică, ori îi ascultă pe doctori, ori i se citesc pasaje biblice. Ordinul de a se ocupa, în timpul veghii, de sacrificiul lucrurilor sacre, de a vorbi despre ele şi numai despre ele apare, de asemenea, în sacrificiul hindus ; este şi o prescripţie sabatică şi, în general, o regulă a sărbătorilor în majoritatea ritualurilor cunoscute. Ajunurile sărbătorilor creştine, în special cele pascale, dar şi altele sînt, poate, imitarea conversaţiilor savante din seara Paştelui evreiesc.
116. Pierderi seminale, aceasta este explicaţia, justă dar parţială, dată de textul nostru. Într-adevăr, trebuie să ne amintim că somnul este considerat în general o stare periculoasă ; fiindcă sufletul este atunci mobil, în afara corpului şi poate să nu se mai întoarcă în el. Or, moartea marelui preot ar fi un dezastru. Este prevenită obligîndu-l pe acesta să vegheze. – La fel, somnul este o stare periculoasă pentru *dîkṣita* hindus care doarme la adăpostul lui Agni, aproape de foc, într-o poziţie specială (cf. *T. S.* 6, 1, 4, 5, 6).
117. *Talm.* I, 2 şi *Gem.* p. 168, cf. *Misch. ib.* III, 3.
118. Hemerologia lunii Elul : Rawlinson *W. A.* I, IV, pl. 32, 3. Vezi Jastrow, *The Original Character of the Hebrew Sabbath* (vezi rezumatul, cf. *infra.*, p. 179 [1]).

Cîteodată trebuia să fie oferit ziua[119], alteori – dimpotrivă – seara şi noaptea[120].

Chiar locul scenei trebuia să fie sacru ; în afara unui loc sfînt, jertfirea nu e decît o crimă[121]. Cînd sacrificiul se face într-un templu[122] sau într-un loc deja sacru prin el însuşi, consacrările prealabile sînt inutile sau, cel puţin, foarte reduse. Aşa se întîmplă în sacrificiul ebraic, după cum este stabilit el în ritualul Pentateuhului. Era celebrat într-un sanctuar unic, consacrat dinainte[123], ales de divinitate[124] şi făcut divin prin prezenţa sa[125]. De aceea, textele păstrate pînă acum nu conţin nici o dispoziţie privind sanctificarea repetată a locului sacrificiului. În plus, trebuiau menţinute puritatea şi sfinţenia templului şi ale sanctuarului : sacrificii zilnice[126] şi o ceremonie expiatorie anuală răspundeau acestei nevoi[127].

---

119. Stengel, *loc. cit.*, p. 13 (sacrificii către zeii celeşti).
120. Stengel, *loc. cit.* (sacrificii către zeii htonieni). – Paus. II, 24, 1 (Argos), sacrificiu către Apollo, Δειραδιώτης. Vezi mai jos, p. 120 pentru sacrificiul taurului către Rudra. – Fixarea orei, a zilei în care trebuie să se facă sacrificiul este unul din aspectele cele mai bine precizate de ritualurile hinduse şi de altele. Contează şi constelaţia sub care se sacrifică.
121. Lev. XVII, 3-5.
122. Este de la sine înţeles că nu dorim să atribuim nici un fel de întîietate sacrificiului desfăşurat într-un loc cu o consacrare constantă asupra ritualului sacrificial care capătă un spaţiu variabil, consacrat pentru o ocazie anume.
123. Ex. XXIX, 37, 44. – Numeri VIII, 15 şi urm. – II Sam. VI, 17. – I Regi VIII, 63 etc. – În ceea ce priveşte interdicţia de a sacrifica în altă parte decît la Ierusalim, vezi Lev. XVII, 3-4, Deut. XII, 5 şi urm. ; XIV, 23, XV, 20, XVI, 2 şi urm. Cu siguranţă că această interdicţie este de dată recentă, vezi II R. XXIII. Se pare chiar că au fost neîncetat păstrate în Palestina „mici altare". *Misch.*, in *Megilla*, I, 11, 12. (*Talm. J.*, Schwab, pp. 220, 222, 223). Cf. *Talm. Babli. Zebaḫim*, 116a.
124. Ex. XX, 24. – Deut. XII, 5 etc.
125. Ex. XXIX, 42-46 etc.
126. Ex. XXIX, 38. – Cf. Porf. *de Abst.* I, 25 etc. Despre permanenţa focului din altar şi modul în care destinul Israelului e legat de cel al Templului, vezi mai ales Daniel IX 27, VIII, 11-15, XI, 31 etc. Aceasta a devenit o temă legendară a literaturii evreieşti.
127. Ex. XXX, 10. – Iezechiel XLV, 14.

La hinduși, nu exista un templu. Fiecare putea să-și aleagă, după voie, locul pentru sacrificiu[128] ; dar acest loc trebuia să fie consacrat în prealabil prin mijlocirea unor rituri, cel mai important fiind cel care consta în amplasarea focurilor[129]. Nu îl vom descrie în detaliu. Ceremoniile complexe ce îl constituie își propun să creeze un foc în care nu intră decît elemente pure, deja consacrate lui Agni[130]. Unul din aceste focuri este chiar aprins prin frecare pentru a fi cu totul nou[131]. În aceste condiții, există o virtute magică ce îndepărtează spiritele rele, maleficiile și demonii. Focul îi ucide pe demoni. Și nu numai atît : el este zeu, el este Agni în forma sa completă[132]. La fel, potrivit unor vechi legende biblice, focul sacrificiului nu este altceva decît divinitatea însăși care devorează victima sau, mai exact spus,

128. Cu condiția să fie propice și declarat „sacrificial" (*yajñiya*) de către brahmani.

129. În privința stabilirii focurilor, vezi Hillebr. *Rit. Litte.*, § 59. – Koulikovski, *Les trois feux sacrés du Ṛg-Veda* („Revue de l'hist. des rel." XX, pp. 151 și urm. nu se ocupă decît de repartizarea focurilor). – Weber, *Ind. St.*, p. 216. – Eggel. ad *Śat, Br.* (*S. B. E.*, XII, 247 și urm.)

130. Materialele cu care și deasupra cărora este aprins, pregătit (*saṃbharas*) corespund toate unui mit foarte important (*T. B.* 1, 1, 3 și 5, cf. *Ś. B.* 2, 1, 4). Sînt lucruri în care pare să se afle ceva produs de foc, ceva deosebit de viu. Atît de viu chiar încît legenda vede în unele dintre ele formele primitive ale lumii. Această creare a focului simbolizează crearea lumii.

131. Focul este întotdeauna aprins prin frecare : cu ocazia așezării focurilor, a sacrificiului animalier, a sacrificiului somei. Vezi Schwab, *Thierop.*, § 47, pp. 77 și urm. ; Weber, *Ind. St.* I, 197, n. 3 ; A. Kuhn, *Herabkunft des Feuers und des Göttertranks*, pp. 70 și urm. În jurul acestei creări a focului-zeu, începînd cu *Ṛg-Veda*, brahmnanii au preluat concepții panteiste. Pentru că doar focul sacrificiului este perfect, doar el este Agni în întregime, conține „cele trei corpuri ale lui Agni", esența sa terestră (focul domestic), atmosferică (fulgerul), celestă (soarele) conține tot ceea ce este însuflețit, cald, tot ce ține de focul în lume. (*T. B.* 1, 2, 1, 3, 4).

132. Este chiar unul din epitetele cele mai vechi ale lui Agni. Vezi Bergaigne, *Rel. Véd.* II, p. 217. (8) Vezi nota 6.

este semnul consacrării care o arde[133]. Ceea ce este sacru în focul sacrificiului hindus se comunică deci locului sacrificial, consacrîndu-l[134]. Acest aşezămînt consta într-un spaţiu rectangular, destul de vast, numit *Vihâra*[135].

În interiorul acestui spaţiu se află un altul, numit *vedi*, cu un caracter sacru şi mai bine marcat ; este ceea ce corespunde altarului. *Vedi* ocupă deci o poziţie mai centrală decît focurile. Într-adevăr, acestea, contrar a ceea ce se petrece în majoritatea celorlalte culte, nu sînt chiar pe altar, ci în jurul lui[136]. Contururile acestui

---

133. Lev. X, 2. – Judecătorii, VI, 11 şi urm., sacrificiul lui Ghedeon ; XIII, 19 şi urm., Manoah ; I R. XVIII, 38, Ilie. – I. Cron. XXI, 26 etc. Pregătirea focurilor ocupă un loc important în celelalte ritualuri. În ceea ce priveşte necesitatea focului pur, cf. Lev. X, 1 ; – În privinţa reînnoirii focurilor în Mexic : Sahagun, *Historia de las cosas de Nova España*, II, p. 18. – Chavero, *Mexico à travês de los Siglos*, I, p. 77 ; – la Lemnos : Filostrat, *Heroica*, XIX, 14. – *B. corr. Hell.* XVIII, 87 şi 92 ; – în Irlanda, Bertrand, *Religion des Gaulois*, p. 106. – Cf. Frazer, *Golden Bough*, II, p. 76, p. 194. – Frazer, *Pausanias*, vol. II, p. 392 ; vol. V, p. 521. – În legătură cu acest rit în religiile indo-europene, vezi Knauer in *Festgruss Roth*, p. 54.

134. El devine „devayajana", locul sacrificiului zeilor. Trebuie să vedem în Brâhmaṇa speculaţiile mistice asupra acestui aspect. „Devayajana" este singurul continent din lume. Şi, mai mult, nu se află acolo decît pentru a servi drept loc de sacrificiu zeilor. Este şi punctul de sprijin al zeilor, citadela lor, de acolo, luîndu-şi avînt (*devâyatana*), au urcat înspre cer. Este de asemenea centrul cerului şi al pămîntului, buricul pămîntului. – Oricît de exagerate ar părea asemenea expresii, să ne amintim că pentru evrei templul era centrul pămîntului ; la fel şi Roma pentru romani ; iar pe hărţile din Evul Mediu, Ierusalimul era centrul pămîntului. Aceste idei nu ne sînt chiar străine. Centrul religios al vieţii coincide cu centrul lumii.

135. Numele a ajuns chiar să fie purtat de mănăstirile budiste. – Nu putem urmări nici amănuntele, nici ordinea riguroasă a riturilor din sacrificiul animalier hindus. Astfel, ceremonia aprinderii focului este proclamată, de o grupare cel puţin (*Kât. śr. sû.*, VI, 3, 26), drept inseparabilă de ceremoniile de introducere a victimei.

136. Vezi planurile terenului în Hillebr. *N. V. O.*, p. 191 şi Eggel. *S. B. E.* XXIII, la sfîrşit.

vedi sînt desenate cu grijă pe pămînt[137] ; pentru aceasta, se ia o lopată (sau, în alte situaţii, o sabie din lemn magic) şi cu ea se atinge uşor pămîntul, spunîndu-se : „Cel rău este ucis"[138]. Orice impuritate este astfel distrusă ; cercul magic este trasat, locul este consacrat. În limitele astfel marcate, terenul este săpat şi nivelat : groapa astfel formată va constitui altarul. După o lustraţie, expiatorie şi purificatoare totodată, se acoperă fundul gropii cu felurite ierburi. Pe acest strat vin să se aşeze zeii cărora li se adresează sacrificiul ; aici, invizibili şi prezenţi, ei asistă la ceremonie[139]. Nu vom insista asupra diverselor instrumente[140] depuse pe altar[141], după ce au fost fie executate pe loc, fie purificate cu atenţie. Există însă unul care trebuie să ne reţină

---

137. Altarul este măsurat cu exactitate şi ia formele cele mai diverse, în funcţie de sacrificii (vezi Hillebr., *N. V. O.*, pp. 47 şi urm., pp.176 şi urm. ; Schwab, *Thier.*, pp. 13 şi urm. – Thibaut, *Baudhayana Śulbaparibhâṣa sûtra* (in *Pandit*. Benaris, IX, 1875). În cazul sacrificiului nostru animalier, există două *vedi*, unul care este aproape *vedi* obişnuit, descris de noi în text, şi altul care este supraetajat (vezi Schwab, pp. 14, 21) pe care este aprins un foc, unul dintre focurile sacrificiului (*Âp.* VII, 7, 3, vezi Schwab, p. 37). *Mutatis mutandis*, ele se construiesc sau sînt săpate în acelaşi mod.
138. *T. S.* 1, 1, 9, 1. Mantrele exprimă faptul că farmecele rele sînt îndepărtate, că zeii protejează din toate părţile acest *vedi*. Cele care însoţesc ridicarea unui *uttara vedi* exprimă mai degrabă a doua idee (*T. S.* 1, 2, 12, 2), mai ales cele care însoţesc lustraţia altarului construit.
139. Încă din *Ṛg Veda*, zeii sînt numiţi „barhiṣada", cei care se aşază pe florile presărate la locul sacrificiului. (Vezi Grassmann, *Wört. Z. R. V., ad verbum.*) Cf. R. V. II, 3, 4 ; V, 31, 12 ; VI, 1, 10 etc.
140. Vezi Schwab, *op. cit.*, pp. 11, 47. De obicei, ustensilele sacre ale unui templu nu trebuie să iasă din el. Astfel, la Ierusalim cuţitele erau închise într-o celulă specială, *halifoth*. Vezi *Talm. J. Soucca*, V, 8. *Gem.* Schwab, VI, p. 51. *Middoth* IV, 7. *Gem. ; Yoma* III, 8. Anumite sacrificii cer o veselă specială şi nouă, precum sacrificiul domestic de Paşti ; la fel în Grecia, vezi Paton, *Cos.*, 38, 25, 39, 6. – Cf. Frazer, *Gold. B.*, vol. II, p. 107.
141. Vezi Schwab, p. 44, pentru enumerarea acestor instrumente. *Âp. śr. sû.* VII, 8. – Pentru purificare, vezi Schwab, n. 35.

atenţia ; pentru că el face parte, la drept vorbind, din altar[142] ; este *yûpa*, stîlpul de care urmează să fie legat animalul. Nu este o materie brută ; însă arborele din care a fost făcut avea deja prin el însuşi o natură divină[143], pe care ungerile şi libaţiile au mai întărit-o[144]. Ocupă şi el o poziţie excepţională, pentru că aici va sta victima, cel mai important dintre toate personajele vizibile ce vor lua parte la ceremonie[145]. De aceea Brâhmaṇa îl reprezintă ca pe unul din punctele unde converg şi se concentrează toate forţele religioase puse în joc în timpul sacrificiului. Prin forma sa avîntată, el aminteşte modul în care zeii au urcat la cer[146] ; prin

142. *Âp. śr. sû.* VII, 9-6. El este înfipt în aşa fel, încît o jumătate să se găsească la limita altarului, cealaltă jumătate în afară.
143. Se caută un arbore de o esenţă determinată (*T. S.* 6, 3, 3,4 *Âp. śr. sû.* VII, 1, 16, 17. Vezi Schwab pp. 2 şi urm.) El este adorat şi implorat (*Âp. śr. sû.* VII, 2, 1), este uns ; este tăiat cu grijă ; i se unge şi i se descîntă trunchiul. Toate sînt ceremonii care marchează, după cum a observat Oldenberg, o variantă a vechiului cult al vegetaţiei (*Rel. d. ved.*, p. 256). Old. apropie încă (p. 90) acest stîlp, pe de o parte, de stîlpii sacrificiali în general şi, în special, de *ashera* semitică, înfiptă şi ea în altar (vezi R. Smith. *Rel. of Sem.*, p. 187, n. 1). – Cele două apropieri sînt parţial întemeiate.
144. *Âp. śr. sû.* VII, 10, 1 şi urm. Pentru sensul ritului (*T. S.* 6, 3, 4, 2, 3). Întregul rit, cu tot simbolismul său, este cu siguranţă vechi. În timp ce se unge, se înfige şi se înalţă *yûpa*, *hotṛ*-ul recită mantrele din *Ṛg Veda* (*Âśv. śr. sû.* 3, 1, 8-11). – Mantrele sînt în ordinea următoare : I, 36, 13, 14 ; III, 8, 13, 2, 5, 4 (Imn âprî) ; în cazul în care există mai multe animale sacrificate şi mai mulţi stîlpi, III, 8, 6, 11. Acelaşi ritual este indicat în *Ait. Br.*, 6, 2, 17, 23, care comentează versurile din *Ṛg Veda*. Acest imn exprimă deja diversele funcţii ale lui *yûpa*, care îi ucide pe demoni, îi protejează pe oameni, simbolizează viaţa, poartă ofranda către zei, susţine cerul şi pămîntul. Cf. *T. S.* 6, 3, 4, 1, 3.
145. Sacrificantul însuşi ţine cîtva timp *yûpa* (*Âp. śr. sû.* 7, 11, 5. Potrivit anumitor *sûtra*, femeia şi oficiantul asistă şi ei. Tradiţia âpastambinilor pare mai bună). În orice caz, sacrificantul oficiază o parte din oncţiuni şi atinge cu mîna tot stîlpul, în lungul său. Toate aceste rituri au drept scop identificarea sacrificantului cu stîlpul şi cu victima al cărei loc e obligat să-l ia pentru un anumit timp.
146. *Ait. Br.* 6, 1, 1 ; cf. *Śat. Br.* 1, 6, 2, 1 etc.

partea sa superioară, el dă putere asupra lucrurilor celeste, prin partea mediană – asupra lucrurilor din atmosferă, prin partea inferioară, asupra celor de pe pămînt[147]. Dar, în acelaşi timp, el îl reprezintă pe sacrificant ; statura acestuia îi determină dimensiunile[148]. Cînd este uns stîlpul, este uns sacrificantul ; cînd este întărit, şi sacrificantul este întărit[149]. În el se produce, mai evident decît în preot, această comunicare, această fuziune între zei şi sacrificant, care va deveni completă în victimă[150].

Regia este acum pusă la punct. Actorii sînt pregătiţi. Intrarea victimei urmează să deschidă piesa. Dar, înainte de a o introduce, trebuie să notăm o trăsătură esenţială a sacrificiului : perfecta continuitate pe care este obligat să o aibă. Din momentul începerii[151], el trebuie să continue pînă la capăt fără întrerupere şi într-o ordine ritualică. Trebuie ca toate operaţiunile din care este compus să se succeadă fără încetare şi să fie la locul lor. Forţele aflate în acţiune, dacă nu se orientează exact în sensul indicat, scapă de sub autoritatea sacrificantului şi a preotului şi se întorc cu violenţă împotriva lor[152]. Această continuitate exterioară

---

147. *T. S.* 6, 3, 4, 3, 4. – Cf. *T. S.* 6, 3, 4, 7 ; *Śat. Br.* 3, 7, 1, 2, 5.

148. El are înălţimea sacrificantului, cînd acesta este fie urcat pe un car, fie în picioare şi cu braţele ridicate (*T. S.* 6, 3, 4, 1, *Âp. śr. sû.* VII, 2, 11 şi urm.).

149. *T. S.* 6, 3, 4, 4.

150. Presupunem că ceea ce este adevărat în legătură cu *vedi* şi *yûpa*, este adevărat în general şi pentru altare, pietrele sacre şi pietrele ridicate pe care sau la baza cărora se aduc sacrificii. Altarul este semnul alianţei dintre oameni şi zei. De la începutul pînă la sfîrşitul sacrificiului, profanul se uneşte cu divinul.

151. De aici, rugăciunea rostită la începutul oricărui sacrificiu de către sacrificant : „de-aş putea să fiu la înălţimea acestui rit". *Ś. B.* 1, 1, 1, 7. De aici mai ales metafora curentă în textele sanscrite care compară sacrificiul cu o pînză ce se ţese şi este întinsă. *R. V. X.* 130 ; Bergaigne şi Henry, *Manuel pour étudier le sanscrit védique*, p. 125, n. 1 ; S. Lév., *Doctr.*, p. 79, p. 80, n. 1.

152. S. Lévi, *ib.*, 23 şi urm. Orice greşeală ritualică este o *ruptură* în pînza sacrificiului. Prin această tăietură, forţele magice

a riturilor nici măcar nu este suficientă[153]. Mai este cerută şi o consecvenţă a stării de spirit în care se află sacrificantul şi sacrificatorul, cu privire la zei, victimă şi jurămîntul a cărui execuţie e cerută[154]. Ei trebuie să aibă o încredere de neclintit în rezultatul automat al sacrificiului. În fond, este vorba de îndeplinirea unui act religios într-o gîndire religioasă ; trebuie ca atitudinea internă să corespundă atitudinii externe[155]. Se vede cum, din principiu, sacrificiul a cerut un *credo* (*śraddhâ* şi *credo* sînt echivalente, chiar fonetic) ; cum actul a atras după sine credinţa[156].

---

scapă şi îl ucid, sau îl înnebunesc, sau îl ruinează pe sacrificant. – Nu e nevoie să amintim cazurile faimoase povestite în Biblie, de erezii ritualice extrem de aspru pedepsite ; fiii lui Eli, lepra regelui Azaria etc. – În general, este periculoasă mînuirea lucrurilor sacre : de exemplu, în India vedică, trebuie să se aibă grijă ca sacrificantul să nu atingă altarul (*G. B.* 1, 2, 5, 4) şi să nu atingă pe nimeni cu sabia magică de lemn etc.

153. Expierile ritualice au drept scop tocmai izolarea efectelor greşelilor comise în cursul ritului (vezi mai sus). Cf. Serv. ad *Aen.* IV, 696. *Et sciendum si quid caeremoniis non fuerit observatum, piaculum admitti.* – Arnob. IV, 31. – Cic. *d. har. resp.*, XI, 23. – La fel, frontalul marelui preot de la Ierusalim expia toate greşelile uşoare comise în cursul ritului ; Ex. XXVIII, 38. Cf. *Talm. J. Yoma* II, 1 (Schwab, V, p. 175).

154. Aici putem stabili o paralelă curioasă cu teoriile ritualului iudaic. Un miel consacrat la sacrificiul pascal nu putea fi schimbat (*Talm. Pesachim*, IX, 6 *Mischnâ)* ; la fel, un animal desemnat pentru un sacrificiu trebuia să fie sacrificat, chiar dacă persoana pentru care trebuie făcut sacrificiul moare, (*ib. Haggigha* I, 1 *Gem.* fin., Schwab, VI, p. 261). Din acelaşi motiv, în ajun de Kippur, erau trecute prin faţa marelui preot, toate animalele pe care trebuia să le înjunghie a doua zi, pentru ca el să nu facă vreo confuzie între diferitele victime.

155. Se ştie că atitudinea recomandată de obicei este tăcerea. Vezi mai departe pp. 89-90. Cf. Marq. *op. cit.* VI, p. 178.

156. Vezi S. Lévi, *Doctr.*, pp. 112 şi urm.

Victima

Spuneam mai devreme că, în ritul hindus, construirea altarului constă în a trasa pe pămînt un cerc magic. În realitate, toate operațiunile trecute în revistă pînă acum au același obiect. Ele reușesc să traseze o serie de cercuri magice concentrice, în interiorul spațiului sacru. Pe cercul exterior stă sacrificantul ; apoi vin succesiv preotul, altarul și stîlpul. La periferie, în dreptul laicului în interesul căruia are loc sacrificiul, religiozitatea este slabă, minimă. Ea crește pe măsură ce spațiul în care se manifestă se micșorează. Întreaga viață a mediului sacrificial se organizează astfel și se concentrează în jurul aceleiași vetre ; totul converge spre victima ce urmează să apară acum. Totul e pregătit pentru a o primi. Este adusă.

Uneori, ea era sacră chiar prin naștere ; specia căreia îi aparținea era unită cu divinitatea prin legături speciale[157]. Astfel, avînd un caracter divin congenital, nu

157. Aceste cazuri le conțin și pe cele în care victimele sînt ființe totemice sau au fost totemuri. Dar, din punct de vedere logic, nu este necesar ca animalele sacre să fi avut dintotdeauna acest caracter, (vezi Marillier, *Rev. de l'hist. des rel.*, 1898, 1, pp. 230-231 ; Frazer, *Gold. B.*, II, pp. 135-138), după cum susține, de exemplu, Jevons (*Introd. to the Hist. of Relig.*, p. 55). Această teorie este susținută în parte de R. Smith, *Kinship.* pp. 308 și urm. și *Rel. Sem.*, pp. 357 și urm. – Adevărul este că, într-un fel sau altul, există o relație determinată între zeu și victima sa, că, deseori, aceasta din urmă sosește la sacrificiu deja consacrată ; ex : Stengel, *op. cit.*, pp. 107 și urm. – Marquardt, *op. cit.*, p. 172. – *Bull. Corr. Hell.*, 1889, p. 169, *Schol. Apoll. Rhod.* II, 549 (sacrificiul porumbeilor). – Ramsay, *Cities and Bishoprics of Phrygia*, I, p. 138. – Paus. III, 14, 9 și Frazer *ad. loc.* – Plut. *Qu. Rom.*, 111. – Ath. VIII, p. 346, d. (sacrificiul peștelui la Hierapolis) etc. În alte cazuri, zeul refuza anumite victime. Ex. Paus. X, 32, 8. – Herod. IV, 63 ; Paus. II, 10, 4. – Iahve nu a admis decît cele patru specii de animale pure : oi, vite, capre și porumbei.

mai avea nevoie să-l capete special pentru acea împrejurare. Dar, la modul cel mai general, erau necesare riturile adecvate pentru a o introduce în starea religioasă cerută de rolul căruia îi era destinată. În anumite cazuri, atunci cînd victima fusese desemnată cu mult timp înainte, aceste ceremonii avuseseră loc înainte ca ea să fie adusă la locul sacrificiului[158]. De asemenea, frecvent, ea nu avea încă nimic sacru în acel moment. Trebuia doar să îndeplinească anumite condiţii care o făceau aptă pentru a primi consacrarea. Trebuia să fie fără cusur, fără boli, fără infirmităţi[159]. Să fie de o anumită culoare[160], o anumită vîrstă, un anumit sex, în funcţie de efectele urmărite[161]. Dar pentru ca virtualităţile ei să se realizeze în act, pentru a o ridica la nivelul de religiozitate cerut, trebuia ca ea să fie supusă la un întreg ansamblu de ceremonii.

În anumite ţări, era împodobită[162], pictată sau albită precum *bos cretatus* din sacrificiile romane. I se aureau

158. Este un caz general : astfel, calul din *aśvamedha* era îngrijit, adorat luni întregi (vezi Hillebr. „Nationalopfer in Alt-Indien" in *Festgruss Böhtlingk*, pp. 40 şi urm.) ; la fel, *meriah* la indigenii khond, ursul la ainu etc., toate cazuri binecunoscute.
159. Aceasta este o prescripţie vedică şi biblică totodată, poate generală. În ceea ce priveşte sacrificiul animalier hindus vezi Schwab, *op. cit.*, p. XVIII ; Zimmer, *Altindisches Leben*, p. 131. *Kâty. śr. sû.* 6, 3, 22 şi *paddh.* la *Âp. śr. sû.* VII, 12, 1 şi com. *T. S.* 5, 1, 1. Referitor la victimele templului, vezi Ex. XII, 5, Lev. XXII, 19 şi urm. ; Deut. X, 21 ; XVII, 1 ; *Maleahi*, I, 6-14 etc. – Cf. Stengel. *ib.*, p. 107.
160. Astfel, calul din *aśvamedha* trebuia să fie roşu (el purta numele de *Rohita,* roşu, şi era un simbol al soarelui. Vezi Henry, *Les hymnes Rohita de l'Atharva-Veda* (Paris, 1889). Despre victimele roşii, vezi Fest., p. 45 ; Diod. I, 88, Cf. Frazer, *Gold. B.* II, 59. – Despre vacile negre, pentru a aduce ploaie, vezi mai jos, pp. 133-134. – În Grecia (Stengel, *ib.*, p. 134, n. 1) victimele destinate zeilor celeşti erau în general deschise la culoare ; cele oferite zeilor htonieni erau întotdeauna negre.
161. Vezi mai jos, p. 90.
162. Paton, *Cos.*, 37, 22. – Stengel, *ib.*, pp. 89 şi urm. – Mannhardt, *W. u. F. Kulte*, II, p. 108.

coarnele[163], i se punea o coroană, i se prindeau bentiţe[164]. Aceste podoabe îi transmiteau un caracter religios. Uneori chiar, costumul ce i se punea o apropia de zeul care veghea sacrificiul : aşa era obiectul deghizărilor folosite în sacrificiile agrare, din care n-au mai rămas decît urme[165]. De altminteri, semi-consacrarea conferită astfel putea fi obţinută şi într-o altă modalitate. În Mexic[166], la Rodos[167], victima era îmbătată. Această beţie era un semn de posedare. Spiritul divin cuprindea deja victima.

Însă ritualul hindus ne va permite să urmărim mai bine întreaga înlănţuire de operaţii în cursul cărora victima devine în mod progresiv divină. După ce a fost spălată[168], e introdusă în scenă în timp ce se fac diferite libaţii[169]. I se adresează atunci cuvîntul, înmulţind epitetele laudative şi rugînd-o să se liniştească[170]. În acelaşi timp, e invocat zeul, stăpînul animalelor pentru a-i cere să consimtă ca proprietatea lui să fie folosită drept victimă[171]. Precauţiile, ofrandele, semnele de cinstire au un dublu scop. În primul rînd, ele scot în

---

163. *Il.* K., 294 ; *Od.* L, 304. – Cf. Rawlinson *W. A. I.*, IV, pp. 22, 37 şi urm. – Cf. mai jos, p. 196.
164. Paus. X, 32, 9.
165. Cf. Frazer, *Gold. B.*, II, pp. 145, 198 etc.
166. Chavero, *Mexico à travès de los Siglos*, p. 644.
167. Porf. *D. Abst.*, II, p. 154.
168. *Âp. śr. sû.*, VII, 12, 1.
169. *Âp. śr. sû.*, VII, 12, 10. Mantrele acestor libaţii sînt *T. S.* 1, 4, 2. Lucru curios, aceste mantre se regăsesc în *A. V.*, II, 34, cf. Weber, *Ind. Stud.*, III, p. 207 şi sînt folosite (*Kauś. sû.* 57, 20) cu ocazia iniţierii tînărului brahman. De fapt, este vorba de un fel de introducere în lumea religioasă. – Libaţiile făcute în momentul prezentării victimei sînt deseori întîlnite. Paton. *Cos.*, 40, 9. – În Asiria, Rawlinson, *W. A. I.*, IV, 32, Inscript. de la Sippara, IV, 32.
170. *T. S.*, 1, 3, 7, 1 ; 6, 3, 6, 1, 2 ; *Âp. śr. sû.*, VII, 12, 6. – Cf. *V. S.* 6, 5. – *Maitr. S.* 5, 3, 9, 6. *Śat. Br.* 3, 7, 3, 9 şi urm. *Kat. śr. sû.* 6, 3, 19.
171. *Âp. ib.* zeul este în cazul de faţă Prajâpati-Rudra. *T. S.* 3, 1, 4, 1, comentat de *T. S.* 3, 1, 4, 5. Această invocaţie nu este practicată de alte şcoli.

relief caracterul sacru al victimei ; considerînd-o un lucru excepţional, proprietate a zeilor, ea devine astfel. Dar, mai ales, e vorba de a o convinge să accepte sacrificiul cu calm, spre binele oamenilor, iar după ce a murit, să nu se răzbune. Aceste obiceiuri extrem de numeroase[172] nu înseamnă, aşa cum s-a spus, că animalul sacrificat este întotdeauna un fost animal totemic. Explicaţia este mai simplă. Există în victimă un spirit pe care sacrificiul îşi propune tocmai să-l elibereze. Trebuie deci să se împace cu acest spirit ce ar putea, altfel, o dată eliberat, să devină periculos ; de aici, toate linguşirile şi scuzele prealabile.

Pe urmă, se leagă victima de stîlp. În acest moment, caracterul sacru pe care îl capătă este deja atît de mare încît brahmanul nu o mai poate atinge cu mîinile şi sacrificatorul însuşi ezită să se apropie de ea. Are nevoie să fie invitat acolo şi încurajat printr-o formulă specială, adresată de un preot[173]. Şi, totuşi, pentru a duce la ultimele ei limite această religiozitate deja atît de înaltă, sînt necesare trei serii de rituri. Animalul[174] e

---

172. Marq., *Röm. Alterth.* VI, p. 175. – Cf. Frazer, *Gold. B.* II, pp. 110 şi urm. – Lucrul era încă mai firesc atunci cînd era vorba de o victimă umană. (Vezi Serv. *ad. Aen.* III, 57. Cf. Eur., *Herak.* 550 şi urm. ; *Phoen.*, 890 ; Ath. XIII, p. 602. – Chavero, *Mexico* etc., p. 610. Cf. Macpherson *Memorials of Service in India*, 1865, p. 146) şi mai mult încă atunci cînd e vorba despre o victimă zeu.

173. *Âp.* VII, 13-8. Mantra este *T. S.* 1, 3, 8, 1 comentată, 6, 3, 6, 3, *dhrsa manusa* „întăreşte-te, o, omule !". O altă tradiţie *V. S.* VI, 8, *Ś. Br.* 3, 7, 4, 1 vrea ca animalului să i se adreseze formula *dhṛṣa manuṣa* „întăreşte-i pe oameni". Credem, contrar opiniei lui Schwab (*op. cit.*, p. 81, n. 2) că textul Taitt-elor este mai fondat în natura ritului. *Vâjasaneins* reprezintă, aici ca şi în altă parte, o tradiţie mai epurată şi raţionalizată. Apropierea cu *R. V.* 1, 63, 3 nu e de nici un folos.

174. *Âp.* VII, 13, 9 şi com. I se spune : „tu eşti un băutor de apă". *V. S.* VI, 10a. *T. S.* 1, 3, 8, 1. Ludw. *ad. R. V.* X, 36, 8, vol. IV, p. 233 afirmă (cf. *Sây. ad. Taitt. S*) că sensul e : „Ţi-e sete de apă". Dar sensul pe care îl adoptăm este cel indicat de *Ś. Br.* 3, 7, 4, 6. Cf. *T. S.* 6, 3, 6, 4 la sfîrşit, ca şi com. la *V. S., loc.*

pus să bea apă, pentru că apa e divină ; e stropit pe deasupra, pe dedesubt, peste tot[175]. Apoi este uns cu unt topit pe cap, pe greabăn şi pe umeri, pe crupă şi între coarne. Aceste ungeri le corespund celor care se fac cu ulei în sacrificiul ebraic, în timpul ceremoniei *mola salsa*, la Roma, οὐλαι-ului sau grăunţelor de orz pe care în Grecia asistenţii le aruncau asupra animalului[176]. La fel, sînt întîlnite cam peste tot libaţii analoge celor despre care tocmai am vorbit. Ele aveau drept scop să producă o acumulare de sfinţenie pe capul victimei. În sfîrşit, după lustraţii şi ungeri, în ritualul vedic urmează o ultimă ceremonie avînd drept efect închiderea victimei înseşi într-un ultim cerc magic, mai îngust şi mai divin decît celelalte. Un preot ia un şomoiog aprins din focul zeilor şi, cu acest şomoiog în mînă, înconjoară victima de trei ori. În India, aşa erau înconjurate victimele, cu sau fără foc. Zeul Agni înconjura animalul din toate părţile, îl sacraliza, îl separa[177].

---

cit. şi la *Kât.* 6, 3, 32. Punîndu-l pe animal să bea, acesta este purificat lăuntric. La fel, sacrificantul îşi clăteşte gura înainte de sacrificiu.

175. *Âp. śr. sû.*, VII, 13, 10.

176. A. v. Fritze, *οὐλαί*, *Hermès*, 1897, pp. 255 şi urm. Stengel crede că οὐλαι reprezintă pîinea cinei divine. La Megara, în sacrificiul către Tereu, οὐλαι erau înlocuite de pietricele. *Paus.* I, 41, 9. Cf. Lefébure, *Origines du Fétichisme* în „Mélusine", 1897, p. 151 şi *Folklore*, 1898, p. 15. În Sicilia, însoţitorii lui Ulise, sacrificînd trei boi soarelui s-au folosit de frunze în chip de οὐλαι. Cf. Paus. II, 9, 4. Azvîrlirea acestor οὐλαι poate să fie un mijloc de comunicare între sacrificant şi victimă sau o lustraţie fertilizantă comparabilă cu boabele aruncate asupra miresei.

177. Este ceremonia *parayagnikriya*, a mişcării circulare cu foc. *Âp. śr. sû.*, VII, 15, 1. Cu siguranţă, ritul aparţine celei mai vechi tradiţii, pentru că preotul (*maitravaruṇa*, cf. Weber, *Ind. St.* IX, p. 188) repetă (*Aśv. śr. sû.* II, 2, 9 şi urm.) imnul *R. V.* IV, 5, 1-3 (vezi *Trad. Old.* şi notele în *S. B. E.* XLVI *ad. loc.)* – Sensul ritului e triplu. În primul rînd, e o rotire în jurul focului, al lui Agni, zeul preot al zeilor, depozitarul comorilor, care sacralizează victima, o conduce spre zei arătîndu-i drumul (acesta este sensul celor trei versuri din

Dar, tot înaintînd astfel în lumea zeilor, victima trebuia să rămînă în legătură cu oamenii. Modalitatea folosită pentru a asigura această comunicare este furnizată, în religiile studiate aici, de principiile simpatiei magice şi religioase. Uneori, există o reprezentare directă, naturală : un tată e reprezentat de fiul său pe care îl sacrifică etc.[178]. În general, pentru că trebuie întotdeauna să susţină personal sacrificiul, sacrificantul este – chiar prin aceasta – o reprezentare[179]. În alte cazuri însă, această asociere a victimei şi a sacrificantului se realizează printr-un contact material între sacrificant (uneori preotul) şi victimă. În ritualul semitic, acest contact este obţinut printr-o anumită punere a

---

R. V. folosite cu această ocazie şi alcătuite special pentru ea), cf. *Ait. Br.* 6, 5, 1 şi 6, 11, 3. Victima este astfel divinizată (Cf. *T. S.* 6, 3, 8, 2. *Ś. B.* 3, 8, 1, 6). Apoi, este un simplu cerc magic. Sînt îndepărtaţi demonii ce dau tîrcoale, ca şi zeii, în preajma victimei. – În sfîrşit, un tur ritualic benefic, făcut de la stînga la dreapta, în sensul zeilor (*Baudh. śr. sû.* II, 2 citat de Caland, *op. cit.*, mai jos, p. 287), avînd o virtute magică prin el însuşi. Despre problema mişcărilor circulare în jurul victimelor, vezi Simpson, *The Buddhist Praying-wheel* şi rezumatul făcut de noi, cf. *infra*, p. 184 [2], şi mai ales exhaustiva monografie a lui Caland : *Een Indo-germaansch Lustratie-Gebruik, Versl. en Mededeel. d. Konink. Ak. v. Wetensch. Afd. Letterkunde, 4e Reeks Deel*, II, 1898, pp. 275 şi urm. – Ritul este, în primul rînd, fundamental în ritualul hindus, casnic (cf. *Pâr. gṛh. sû.* 1, 1, 2) şi solemn (Hillebr. *N. V. O.*, p. 42. Cf. *Ś. B.* I, 2, 2, 2 şi 3) ; vezi Caland, *op. cit.*, n. 2 şi 3, p. 300 ; în al doilea rînd, aproape general la populaţiile indoeuropene (vezi Caland) ; în sfîrşit, foarte răspîndit aproape peste tot (cf. *infra*, p. 188 [3]).

178. II Regi III, 27 ; Iezechiel XVI, 36. Cf. Geneza XXII ; Deut. XII, 31. Ps. CVI, 37 ; Isaia LVII, 5. – Luc. *Dea Syr.*, 58. – Cf. legenda lui Athamas Preller, *Gr. Myth.* II, p. 312. – Cf. Basset, *Nouv. Contes berbères*, 1897, n. 91 – Cf. Hoefler, *Corr. Bl. d. d. Ges. f. Anthr.* 1896, 3. – Cf. sacrificiului unui membru al familiei. Porfir, *De Abst.* II, p. 27. – Cf. legenda *Śunaḥśepa* (S. Lévi, *Doctr.*, p. 135). Exemplele acestei noi reprezentări sînt deosebit de numeroase în sacrificiul de construcţie. Vezi Sartori, *Baupofer*, „Zeitsch. f. Ethn." 1898, p. 17.

179. Vezi mai sus, p. 51. De ex. I Cron. XXI, 23, episodul cu David în aria lui Ornan.

mîinilor, în alte părţi, prin rituri echivalente[180]. În urma acestei apropieri, victima, care îi reprezenta deja pe zei, îl reprezintă acum şi pe sacrificant. Nu este suficient să spunem că îl reprezintă, căci se confundă cu el. Cele două personalităţi fuzionează. Identificarea se face într-o asemenea măsură încît, cel puţin în sacrificiul hindus, începînd din acest moment, destinul victimei, moartea ei viitoare au un fel de influenţă asupra sacrificantului. De aici rezultă pentru acesta din urmă o situaţie ambiguă. Are nevoie să atingă animalul pentru a rămîne unit cu acesta şi, totuşi, îi este teamă să-l atingă pentru că riscă astfel să-i împărtăşească soarta. Ritualul rezolvă dificultatea printr-o soluţie intermediară. Sacrificantul nu atinge animalul decît prin mijlocirea unuia din instrumentele sacrificiului[181]. Astfel, această apropiere între sacru şi profan, pe care am văzut-o desfăşurîndu-se progresiv de-a lungul diferitelor elemente ale sacrificiului, se desăvîrşeşte în victimă.

Iată-ne ajunşi în punctul culminant al ceremoniei. Toate elementele sacrificiului sînt date ; ele tocmai au

---

180. Lev. I, 4 ; III, 2 ; IV, 2 ; XVI, 1. – Ex. XXIX, 15, 19. – Cf. Num. VIII, 10 ; XXVII, 18, 23. – Cf. Deut. XXIV, 9. – Pr. LXXXIX, 26. – Tylor, *Prim. Cult.* II, p. 3. – Cf. R. Smith, *Rel. of Sem.*, p. 423.

181. *Âp.* VII, 15, 10, 11. Mantra psalmodiată, *T. S.* 3, 1, 4, 3, exprimă faptul că „suflul", viaţa sacrificantului este, ca şi dorinţa lui, legată de destinul animalului, 3, 1, 5, 1. Şcoala *Yajur Veda* „Albă" nu recomandă mantra (*Kât.* VI, 5, 5) şi, în plus, nu celebrează ofrande expiatorii în acest moment, diferenţă notabilă. Dar ritul de comunicare şi teoria lui rămîn la fel. *Śat. Br.* 3, 8, 1, 10, *T. S.* 6, 3, 8, 1. Brahmanii discută : „Trebuie atins animalul, spun unii ; dar animalul e condus la moarte ; dacă l-ar atinge pe la spate, *yajamâna* ar muri subit." Alţii spun : „Acest animal e condus la cer, dacă el (sacrificantul) nu l-ar atinge pe la spate, ar fi separat de cer. De aceea trebuie atins cu cele două ţepuşe pentru *vapâ.* Astfel el este şi atins, şi neatins" (cf. 6, 3, 5, 1). *Ś. B.* explică faptul că o comunicare este misterioasă, în acelaşi timp inofensivă şi utilă pentru sacrificant al cărui jurămînt şi al cărui suflet urcă la cer o dată cu victima.

fost puse în contact pentru ultima oară. Dar operaţia supremă rămîne încă de îndeplinit[182]. Victima este deja eminamente sacră. Dar spiritul care sălăşluieşte în ea, principiul divin pe care îl conţine acum se află încă în corpul său şi este prins prin această ultimă legătură de lumea lucrurilor profane. Moartea urmează să-l elibereze, consacrarea fiind astfel definitivă şi irevocabilă. Este momentul solemn.

Începe o crimă, un fel de sacrilegiu. Astfel, în timp ce se aducea victima la locul uciderii, anumite ritualuri prescriau libaţii şi expieri[183]. Se cerea iertare pentru actul ce urma să fie îndeplinit, se jelea moartea animalului[184], se plîngea după el ca după o rudă. I se cerea iertare înainte de a fi lovit. Restul speciei căreia îi aparţinea victima, ca un mare clan familial, era implorat

182. Nu studiem problema „prezentării" victimei la zeu şi a invocaţiei care o însoţeşte cel mai adesea. Ar însemna să intrăm în prea multe detalii, pentru că aici este vorba de raporturile sacrificiului cu rugăciunea. Să spunem doar că sînt : 1. rituri manuale – a lega animalul de stîlp (vezi mai sus, p. 83), la coarnele altarului (Ps. CXVII, 27 ; cf. R. Smith, p. 322 ; Lev. I, 11) ; 2. rituri orale – invitaţia zeilor, descrierea calităţilor victimei, definirea rezultatelor aşteptate. Consacrarea este chemată de sus, prin toate aceste mijloace.

183. Facem aluzie la libaţiile numite *apavyâni* din sacrificiul animalier hindus (Schwab, *Th.*, p. 98, n. 1. Cf. com. la *T. B.*, 3, 8, 17, 5 : asociază cuvîntul rădăcinei *pû*, purificare). Ele nu se regăsesc decît în şcoala *Yajur Veda* „Neagră". Ele se fac în timpul consacrării animalului cu ajutorul rotirii cu foc şi în momentul în care e condus la locul uciderii (*Âp.* VII, 15, 4, mantrele sînt : *T. S.* 3, 1, 4, 1, 2 – explicate *T. S.* 3, 1, 5, 1. Ele se regăsesc *M. S.* 1, 2, 1). Formulele exprimă faptul că zeii iau victima şi că aceasta urcă la cer ; că acest animal le reprezintă pe celelalte printre vitele al căror stăpîn e Rudra-Prajâpati ; că el este plăcut zeilor şi că va da viaţă şi bogăţie între vite ; că ea este partea lui Rudra-Prajâpati care, acoperindu-şi progenitura, legînd-o, „va înceta să lege" (să-i omoare) pe cei vii, animale şi oameni etc.

184. Stengel, *op. cit.*, p. 101. – Herod., II, 39, 40. – La Roma, Marq., *op. cit.* VI, p. 192. – R. Smith, *Rel. of Sem.*, pp. 430-431. – Frazer, *Gold. B.*, I, p. 364 ; II, p. 102 şi urm. – Poate trebuie apropiat de aceste practici doliul purtat de *flaminica* în timpul sărbătorii aşa-numiţilor *Argei* : Pl., *Qu. Rom.* 86.

să nu se răzbune pentru pierderea ce avea să-i fie pricinuită prin persoana unuia dintre membrii săi[185]. Sub influența acelorași idei[186], se întîmpla ca autorul crimei să fie pedepsit ; era lovit[187] sau exilat. La Atena, preotul sacrificiului din ceremoniile *Bouphonia* fugea aruncîndu-și securea ; toți cei care luaseră parte la sacrificiu erau chemați la Prytaneion ; ei aruncau greșeala unii asupra altora ; în sfîrșit, era condamnat cuțitul, care era aruncat în mare[188]. Purificările la care trebuia să fie supus sacrificantul după sacrificiu semănau de altfel cu expierea criminalului[189].

Astfel, după ce animalul este așezat în poziția indicată și orientat în sensul determinat de rituri[190], toată

185. Acest rit, foarte general, cum a arătat-o Frazer, este remarcabil exprimat în ritualul hindus. În momentul sufocării, printre formulele recitate de preotul care ordonă, *maitravaruṇa*, cele din *adhṛgunigada* (*Âśv. śr. sû.* III, 3, 1, comentat *Ait. Br.* 6, 6, 1), care se numără printre cele mai vechi din ritualul vedic, se găsește următoarea : „Ne-au lăsat această ființă, mama și tatăl său, sora și fratele său de aceeași origine și tovarășul său din aceeași rasă." (*Âp. śr. sû.* VII, 25, 7 cu *T. S.* 3, 6, 11, 2. Vezi Schwab, p. 141, n. și *Śat. Br.* 3, 8, 3, 11 ; *Âp.* VII, 16, 7. – Cf. *T. S.* 6, 3, 8, 3 și *Śat. Br.* 3, 8, 1, 15).
186. *Śamitar*, „cel care liniștește", numele eufemistic al sacrificatorului, poate să fie sau nu un brahman (*Âp.* VII, 17, 14). În orice caz, e un brahman de rang inferior, pentru că el poartă păcatul de a fi ucis o ființă sacră, uneori inviolabilă. În ritual există un fel de imprecație împotriva lui : „Fie ca neam de neamul vostru, un *śamitar* să nu mai facă astfel de lucruri", adică să nu mai aveți un sacrificator printre rudele voastre. (Urmăm textul din *Âśv. śr. sû.* III, 3, 1 pe care îl urmează Schwab, *op. cit.*, p. 105 și nu textul *Ait. Br.* 6, 7, 11).
187. Ælien *Nat. an.* XII, 34 (Tenedos) – R. Smith, *Rel. of Sem.*, p. 305.
188. Porf. *De Abst.* II, 29-30 ; Paus. I, 24, 4 ; 28, 10. – Mitul instituirii acelor *Karneia* : Paus. III, 13, 4 ; Usener, *Rhein. Mus.*, 1898, pp. 359 și urm. – Stengel, *op. cit.* p. 140. – Cf. Platon, *Leg.* IX, p. 865.
189. Vezi Frazer, *Paus.*, vol. III, pp. 54 și urm.
190. Se spune : „Întoarceți-i picioarele spre nord, faceți să meargă spre soare ochiul său, răspîndiți în vînt suflarea sa, în atmosferă viața sa, în împrejurimi auzul său, în pămînt corpul său". Aceste indicații din *Âśv. śr. sû.*, III, 3, 1, cf. *Ait. Br.* 6, 6, 13 sînt importante. Capul este întors spre vest, după mersul

lumea tace. În India, preoţii se întorc ; sacrificantul şi oficiantul se întorc[191] murmurînd mantrele propiţiatorii[192]. Nu se mai aud decît ordinele date cu o voce egală de preot sacrificatorului. Acesta strînge atunci legătura care înconjoară gîtul animalului[193], „îi linişteşte suflarea"[194], cum spune eufemismul folosit. Victima a murit. Spiritul ei a plecat.

Riturile uciderii cunoşteau variaţii foarte mari. Dar fiecare cult impunea ca ele să fie respectate cu scrupulozitate. Modificarea lor era în general o erezie funestă, pedepsită prin excomunicare şi moarte[195]. Prin ucidere, era eliberată o forţă ambiguă sau, mai degrabă, oarbă, de temut chiar prin faptul că era o forţă. Trebuia deci limitată, dirijată şi îmblînzită. La aceasta serveau riturile. De cele mai multe ori, victima avea ceafa sau gîtul tăiate[196]. Lapidarea era un rit vechi care nu mai

---

general al lucrurilor : cel pe unde merge soarele, pe care îl urmează morţii, pe unde zeii urcă în cer etc. – Orientarea victimelor este un fapt foarte important. Din nefericire, informaţiile semitice, clasice, etnografice sînt relativ sărace în această privinţă. În Iudeea, victimele erau legate la coarnele altarului, de diferite părţi, în funcţie de natura sacrificiului şi probabil că aveau capul întors spre est. – În Grecia, victimele zeilor htonieni sînt sacrificate cu capul pe pămînt ; cele ale zeilor celeşti cu capul spre cer. (vezi *Il.* A. 459 şi Scol.). Cf. basoreliefurilor reprezentînd sacrificiul taurului adus lui Mithra în Cumont, *Textes et monuments relatifs au culte de Mithra*.

191. *Âp. śr. sû.*, VII, 17, 1. *Âśv. śr. sû.* III, 3, 6. La fel, în slujba catolică, credincioşii se închină în momentul culminant al slujbei (Înălţarea).

192. I se spune animalului că el merge în cer pentru ai săi, că nu moare, că nu este rănit, că merge pe calea celor buni, calea lui Savitar (soarele), calea zeilor etc. *Âp.* VII, 16. *T. B.* 3, 7, 7, 14.

193. *Kâty. śr. sû.* VI, 15, 19. E important ca trupul să fie intact în momentul morţii.

194. Acesta este ordinul repetat de trei ori, *Âśv. śr. sû.* III, 3, 1, 4.

195. Ex. Maspero. *Rev. Arch.*, 1871, pp. 335, 336 (Stela de la Napata).

196. Ceea ce avea loc în toate cazurile ritualului ebraic (Lev. I, 5 etc.) în afara sacrificiului porumbeilor, al căror gît era tăiat cu unghia. (Lev. I, 14, 15). – În Grecia, vezi *Od.* T. 449 – Apoll. Rhod. *Arg.* I, 429 şi urm. – Sof. *Ai.* 296 şi urm.

apare în Iudeea decît în anumite cazuri de execuție penală, în Grecia, doar în starea de martor, în ritualul cîtorva sărbători[197]. În alte părți, victima era lovită[198] sau spînzurată[199]. O operație atît de gravă nu putea fi făcută decît cu foarte multe precauții. Cel mai adesea, se dorea ca moartea să fie rapidă ; trecerea de la viața terestră a victimei la viața sa divină se precipita, pentru a nu lăsa influențelor malefice timpul de a vicia actul sacrificial. Dacă țipetele animalului treceau drept prevestiri rele, se încerca să fie înăbușite sau curmate[200]. Deseori, pentru a evita devierile posibile ale consacrării dezlănțuite, se căuta să se limiteze scurgerea sîngelui consacrat[201] ; se veghea ca el să nu cadă decît într-un loc potrivit[202] sau chiar se avea grijă să nu se verse nici măcar o singură picătură[203]. Totuși, se întîmpla și

197. Lapidarea lui *Pharmakos* în *Thargélies* : Eurip. *Androm.* 1128 ; Istros *F. H. G.* I, p. 422. – Cf. sărbătorii λιθοβόλια la Trezena, Paus. II, 32. – Cf. Mannh. *W. F. K.*, I, 419, 548, 552. Lapidarea pare să fi avut drept scop „împărțirea responsabilității între asistenți" : Jevons, *Introd. Hist. Rel.*, p. 292. Victima lovită de departe, vezi Suidas (p. 236). Cf. Porf. *de Abst.*, II, 54 și urm.
198. Dion. Hal., VII, 72, p. 1459. – Apoll. Rhod. *Arg.*, I, 426, *Od.*, Ξ 425.
199. R. Smith, *op. cit.*, p. 370.
200. În India vedică, o serie de expieri erau prescrise în cazurile în care, încă de la intrarea în cîmpul sacrificiului, animalul făcea semne nefaste (*T. B.* 3, 7, 8, 1, 2 ; vezi comentariul. Vezi Schwab, *Thier.*, p. 76, n. 46), atunci cînd, pregătit pentru asfixiere, scotea un strigăt sau își atinge pîntecele cu piciorul, *Âp. śr. sû.*, VII, 17, 2, 3. Cf. *T. S.* 3, 1, 5, 2. Vezi pentru alte fapte, Weber, *Omina et Portenta*, pp. 377 și urm.
201. Se cunoaște principiul biblic care cerea ca tot sîngele să-i fie consacrat lui Dumnezeu, chiar și cel al animalelor ucise la vînătoare. Lev. XVIII, 10 ; XIX, 25 ; Deut. XII, 16, 23, 25 ; XV, 23. – Cf. în Grecia, *Od.* Γ 455 ; Ξ 427. – Stengel, *op. cit.* p. 401. – Höfler. *Corr. Blatt. d. D. Gesell. f. Anthrop.* (1896), p. 5. Aceeași precauție în privința laptelui, Höfler *ib.*
202. În Iudeea, sîngele strîns în vase era înapoiat preotului oficiant, Lev. I, 5 ; IV, 12 și acesta făcea ritualul obișnuit. În Grecia, în cîteva sacrificii, sîngele era strîns într-o cupă σφάγιον sau σφαγεῖον : *Poll.* X, 65. – Xen. *Anab.* II, 2, 9.
203. R. Smith, *R. Sem.*, p. 417. – Sacrificiul scit. Herod. IV, 60 ; la anumite triburi din Altai se zdrobește coloana vertebrală a

ca aceste precauţii să fie privite cu indiferenţă. La Methydrion, în Arcadia, ritul cerea ca victima să fie sfîşiată în bucăţi[204]. Exista poate chiar interesul de a-i prelungi agonia[205]. Moartea lentă, ca şi moartea bruscă, putea să diminueze responsabilitatea sacrificatorului; pentru motivele deja amintite, riturile se dovedeau ingenioase în a-i găsi circumstanţe atenuante. Riturile erau mai simple atunci cînd, în locul animalului, nu se sacrifica decît făină sau turte. Jertfa era aruncată în foc în întregime sau în parte.

Prin această distrugere, actul esenţial al sacrificiului era îndeplinit. Victima era separată definitiv de lumea profană ; ea era *consacrată*, era *sacrificată*, în sensul etimologic al cuvîntului, iar diferitele limbi numeau *sanctificare* actul care o aducea în această stare. Ea îşi schimba natura, ca Demofonte, ca Ahile, ca fiul regelui din Byblos, cînd Demeter, Thetis şi Isis îşi nimiceau umanitatea[206] în foc. Moartea sa era cea a păsării phoenix[207] : ea renăştea sacră. – Dar fenomenul care se petrecea în acest moment avea şi o altă semnificaţie. Dacă, pe de o parte, spiritul se eliberase, trecuse complet „dincolo de văl" în lumea zeilor, pe de altă parte, corpul animalului rămînea vizibil şi tangibil, iar prin actul consacrării, era şi el plin de o forţă sacră care îl excludea din lumea profană. În fond, victima sacrificată semăna cu morţii al căror suflet locuia, totodată, în lumea de dincolo şi în cadavru. De aceea resturile sale erau privite cu un respect[208] religios : li se

victimei. Kondakoff-Reinach. – *Antiquités de la Russie Méridionale*, p. 181.

204. Paus. VIII, 37, 5. – R. Smith, *Rel. Sem.*, p. 368.

205. Mannh. *W. F. K.*, I, p. 28 şi urm. Rohde, *Psyché*, p. 393 ; Dieterich, *Nekyia*, pp. 197 şi urm.

206. Pl. *De Iside et Osiride*, 15, 17 ; Mannh. *W. F. K.*, II, 52.

207. Wiedemann, *Æg. Zeitsch.*, 1878, p. 89. Cf. Morgan-Wiedemann, *Negada*, p. 215. – Cf. Frazer, *Gold. Bough*, II, p. 90.

208. Herod. III, 91. Vezi faptele cunoscute în Frazer, *Gold. Bough*, II, pp. 112 şi urm.

aduceau onoruri. Crima lăsa astfel în urmă o materie sacră servind, după cum vom vedea, la dezvoltarea efectelor utile ale sacrificiului. Pentru aceasta, era supusă unei duble serii de operaţii. Ceea ce supravieţuia din animal era sau atribuit în întregime lumii sacre, sau atribuit în întregime lumii profane, sau împărţit între una şi cealaltă.

Atribuirea ei lumii sacre, divinităţilor protectoare sau demonilor malefici se realiza prin diferite procedee. Unul dintre ele consta în a pune material în contact anumite părţi ale corpului animalului şi altarul zeului sau cîteva obiecte care îi erau special consacrate. În *ḥaṭṭât*-ul ebraic din ziua de Kippur, aşa cum este descris în primele versete din cap. IV din Levitic[209], sacrificatorul îşi înmoaie degetul în sîngele care îi este prezentat ; stropeşte de şapte ori în faţa lui Iahve, adică în faţa perdelei şi apoi unge cu sînge coarnele altarului pentru tămîie aromată, în interiorul sanctuarului[210]. Restul era vărsat la piciorul altarului pentru *ôlâ,* care se afla la intrare. În *ḥaṭṭât*-ul obişnuit, preotul punea sîngele pe coarnele altarului pentru *ôlâ*[211]. Sîngele victimelor din ritualurile *ôlâ* şi *shelamim* era pur şi simplu vărsat la picioarele altarului[212]. În alte părţi, se stropea piatra sacră sau figura zeului[213]. În Grecia, în sacrificiile pentru divinităţile acvatice, se făcea astfel

---

209. Lev. VI, 5, 7, ; 16-19 ; XVII, 11. Ne sprijinim deseori pe ultimul pasaj pentru a spune că virtutea expiatorie a sacrificiului aparţine sîngelui. Dar acest text semnifică pur şi simplu că sîngele pus pe altar reprezintă viaţa victimei consacrate.
210. Ex. XXX, 10 ; Lev. XVI, 16. Vezi mai ales *Talm. J. Yoma. Misch.*, V, 4, 6.
211. Lev. IV, 25, 30 ; VIII, 14 ; IX, 9 ; XVI, 16 ; Iezechiel XLIII, 20.
212. Lev. I, 5 ; IX, 12. – Lev. III, 2.
213. Obiceiul de a picta în roşu anumiţi idoli îşi are originea – fără îndoială – în ungerile primitive. Vezi Frazer, *Paus.*, vol. III, pp. 20 şi urm. Herod. IV, 62. Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Mohammad*, vol. III, p. 457. – Kingsley, *Travels in West Africa*, p. 451. – Vezi Marillier, „Rev. d'hist. des relig.", 1898, I, p. 222 etc.

încît sîngele să curgă în apă[214] ; sau, după ce era strîns într-o cupă, era vărsat în mare[215]. După ce victima a fost jupuită, idolul[216] putea fi acoperit cu pielea ei. Acest rit era în special respectat în ceremoniile în care se sacrifica un animal sacru, oricare ar fi fost, de altfel, forma dată idolului[217]. În orice caz, victima ucisă era prezentată aşa cum fusese înainte de consacrare[218]. În *ôlâ*, după ce tăiau victima în bucăţi, ajutoarele le aduceau împreună cu capul la preotul oficiant care le punea pe altar[219]. În ritualul *shelamim*, părţile prezentate primeau nume semnificative : *teroumâ*, darul ridicat, *tenouphâ*, darul legănat[220].

Incinerarea era un alt mijloc. În toate sacrificiile ebraice, aşa cum sîngele era în întregime atribuit prin aspersiune sau vărsare[221], grăsimea şi măruntaiele erau arse în focul altarului[222]. Bucăţile astfel consacrate zeului care întruchipa consacrarea îi ajungeau într-un miros plăcut[223]. Cînd zeul intervenea în sacrificiu, se

214. Stengel, *op. cit.*, p. 121 – Michel, *Recueil d'inscriptions grecques*, 714, 37 (Mykonos). Cf. Rev. Mart. J. Hall, *Through my Spectacles in Uganda*, Lond., 1898, pp. 96, 97 (Bagandas).
215. Athenaios, VI, 261, D.
216. R. Smith, *Rel. Sem.*, 435 şi urm. – Cf. Müller-Wieseler. *Denkmäler*, I, pl. LIX, 299. 6, imaginea Herei Αἰγοράγος.
217. Ex. la Theba. Herod. II, 42.
218. Varro. *De. R. R.* I, 29, 3.
219. Lev. I, 6, 8, 9 ; IX, 13. – Ex. XXIX, 17 – Oasele nu trebuiau să fie sparte : Ex. XII, 46. Num. IX, 12.
220. Lev. VII, 14 ; IX, 21 ; X, 14, 15 ; XIV, 12, 21.
221. Vezi mai sus, p. 93. Se cunosc interdicţiile biblice de a bea sîngele care este viaţă şi aparţine lui Dumnezeu. I Sam. XIV, 32, 33 ; Deut. XII, 23 ; Lev. XVII, 11. Gen. IX, 2-5. Cf. Virg. *Georg.* II, 484. Servius *ad Æn.* III, 67 ; V, 78 ; Cf. Ellis, *Ewe Speaking Peoples*, p. 112. Cf. Marillier, „La place du totémisme" etc. „Rev. d'hist. des relig." 1898, p. 351.
222. Lev. III, 3, 4, 16 şi urm. ; VII, 23 ; IX, 19, 20 ; pentru *shelamim*, Lev. IV, 8 şi urm., 19, 31 ; IX, 10 – În Grecia : Stengel, *op. cit.*, p. 101 ; Paton, *Cos.*, 38 ; Hesych. ἔνδρατα ; Herod. IV, 62.
223. Lev. I, 9, 13, 17 ; 11, 2, 9 etc. Ps. LXVI, 15 ; Cf. Es. I, 13. – Cf. Clermont-Ganneau, „Inscript. de Kanatha", in *C. R. de l'Ac. des Inscr.*, 1898, p. 599. – *Il.* A. 301 ; 549 şi urm.

presupunea că el mînca de-adevăratelea carnea sacrificată ; era „carnea lui"[224]. Poemele homerice ni-i înfățișează pe zei așezîndu-se la banchete sacrificiale[225]. Carnea gătită[226], rezervată zeului, îi era prezentată și așezată în față. El trebuia să o consume. În Biblie, de mai multe ori, focul divin izbucnește și mistuie cărnurile cu care e încărcat altarul[227].

Din carnea care rămînea după aceste distrugeri preliminare, erau tăiate alte bucăți. Preotul își primea partea sa[228]. Or, partea preotului era tot o parte divină. Cei care au scris Pentateuhul au fost preocupați să știe dacă victima *ḥaṭṭât*-ului trebuia să fie arsă sau mîncată de preoți. Moise și fiii lui Aaron nu s-au înțeles, după Levitic[229], asupra acestui punct. Deci ambele rituri aveau, în mod evident, același sens[230]. La fel, în sacrificiile expiatorii romane, preoții mîncau carnea[231]. În *zebaḫ shelamim*, preoții păstrau părțile special prezentate lui Iahve, umărul și pieptul[232], *tenouphâ* și *teroumâ*. Părțile rezervate preoților nu puteau fi mîncate decît de ei și familiile lor și într-un loc sacru[233]. Textele grecești

224. Lev. XXI, 8, 17, 21. Iezechiel XLIV, 7. Herod. IV, 61. Cf. în legătură cu *Hirpi Sorani*, și în maniera în care lupii furau carnea sacrificiilor, vezi Mannhardt, *W. F. K.* II, p. 332.
225. *Od.* Γ, 51 și urm. ; H, 201 și urm.
226. În ritualul ebraic, victima era fiartă sau prăjită. – Pentru victimele fierte, vezi I Sam. II, 13 ; Herod. IV, 61.
227. Vezi mai sus, pp. 75-76.
228. Ex. XXIX, 32 și urm. ; Lev., VII, 8, 14 ; I Sam. II, 13 și urm. ; Iezechiel XLIV, 29 și urm. – *C. I. S.* 165 *passim*, 167.
229. Lev. X, 16 și urm. Cf. IV, 11 ; VI, 18 și urm.
230. Disputa a fost rezolvată printr-o distincție : victima trebuia să fie arsă „în afara cîmpului", în timp ce sîngele fusese adus în sanctuar, adică în afara sacrificiului. În alte cazuri, carnea aparținea preoților. Lev. VI, 23 ; X, 18. Cf. IV, 21 ; VIII, 17 ; IV, 11.
231. Cf. *Act. fr. Arv.* a. 218 (*C. I. L.*, VI, 2104) *et porcilias piaculares epulati sunt et sanguinem postea* – Serv. *ad Aen.* III, 231.
232. Ex. XXIX, 27 și urm. – Lev. VII, 13, 29 și urm. ; X, 14 – Numeri V, 9 ; VI, 20 ; XVIII, 8 și urm. – Deut. XVIII, 3.
233. Lev. VI, 19, 22 : doar bărbații pot mînca din *ḥaṭṭât* cu condiția să fie puri. – Pentru *shelamim* (X, 14) femeile *kohanim*-ilor

conţin numeroase informaţii, nu mai puţin precise, despre părţile victimei şi jertfele rezervate sacrificatorilor[234]. Fără îndoială, riturile par uneori destul de puţin exigente ; astfel, preoţii îşi iau partea acasă ; se scot bani de pe pielea victimelor iar tăierea bucăţilor sfîrşeşte prin a semăna cu ceva întîmplător. Avem, totuşi, motiv să credem că preoţii erau, şi în acest caz, agenţii, reprezentanţii, slujitorii zeului. Astfel, *menadele* lui Bacchus sfîşiau şi devorau victimele cînd erau posedate[235]. Diferitele bucăţi tăiate de către regi[236] sau de familiile sacre[237] trebuie, poate, considerate părţi sacerdotale.

Incinerarea, consumarea de către preot avea drept scop eliminarea completă din mediul trecător a părţilor animalului care erau astfel distruse sau consumate. Ca şi sufletul, pe care jertfirea îl eliberase anterior, ele erau, chiar prin aceasta, îndreptate spre lumea sacră. Existau cazuri cînd distrugerea şi eliminarea care rezulta de aici vizau corpul întreg şi nu numai anumite părţi ale sale. În *ôlâ* ebraic şi în jertfa grecească[238], victima era arsă în întregime pe altar sau în locul sacru, fără ca nimic să fie tăiat din ea. După ce spăla măruntaiele şi membrele animalului, preotul le aşeza pe focul care le mistuia[239]. Sacrificiul era uneori numit *Kalil*, deci complet[240].

---

sînt admise, dar trebuie să mănînce într-un loc curat. Carnea este întotdeauna fiartă într-o cameră sfîntă : Iezechiel XLVI, 20.

234. Paton, *Cos.* 37, 21, 51 ; 38, 2, 5 ; 39, 10 şi urm. – Michel, *op. cit.*, 714 (Mykonos), 726 (Milet). – *B. C. H.*, 1889, p. 300 (Sinope). – Pausanias, V, 13-2. – Stengel, „Zunge des Opferthiere", in *Jahrb. f. Phil.*, 1879, pp. 687 şi urm.
235. Rohde, *Psyché*, II, p. 15.
236. Herod. IV, 161 ; VI, 57.
237. Paton, *Cos.* 38, 17.
238. Plut. *Qu. Symposiacae*, VI, 8, 1 (Smirna). – Verg., *Æn.*, VI, 252. Serv. *ad. loc.* – Cf. Tautain, in *Anthropologie*, 1897, p. 670 – În Septuaginta *ôlâ* e tradus prin holocaust.
239. Lev. I, 9 ; IX, 14 ; IX, 20 ; I, 17. – Iezechiel XL, 38.
240. Deut. XXXIII, 10 ; *ôlâ kalil*, I Sam. VII, 9. – Ps. LI, 21, *kalil* e deosebit de *ôlâ*.

Printre cazurile de distrugere completă există şi unele cu o fizionomie specială. Jertfirea victimei şi distrugerea corpului ei aveau loc dintr-o dată. Nu se începea prin omorîrea ei pentru a i se incinera după aceea resturile : totul se petrecea în acelaşi timp. Astfel erau sacrificiile prin aruncare de la înălţime. Fie că animalul era aruncat într-o prăpastie, fie că era azvîrlit din turnul unui oraş sau de la înălţimea unui templu[241], se realiza *ipso facto* despărţirea brutală, care era semnul consacrării[242]. Aceste tipuri de sacrificii se adresau în general divinităţilor Infernului sau duhurilor rele. Încărcate cu influenţe malefice, era vorba mai ales de îndepărtarea lor, de eliminarea lor din real. Fără îndoială, nu lipsea din această operaţiune orice idee de atribuire. Se imagina vag că sufletul victimei, cu toate puterile malefice care erau în ea, mergea să se alăture lumii puterilor malefice ; astfel ţapul Zilei Ispăşirii era jertfit pentru Azazel[243]. Dar esenţială era eliminarea sa. De aceea se întîmpla ca expulzarea să aibă loc fără să existe ucidere. Pe insula Leucada, se prevedea ca victima să scape ; ea era însă exilată[244]. Pasărea căreia i se dădea drumul pe cîmp, în sacrificiul purificării leprosului din Iudeea[245], βούλιμος[246], alungat din case

---

241. Luc. *de Dea Syria*, 58. – Herodian, V, 5 şi urm. ; Lamprid., *Helag*. 8. – Movers, *Phönizier*, I, 365. – Plut. *d. Is. et Os*. 30. – În *Thargelia*: Ammonios, p. 142 (Valck.) ; cf. Mannhardt, *Myth. Forsch*., p. 136, n. 1. – la serbările *Thesmophoria* : *Rhein. Mus*. XXV, 549 (Luc. *Dial. mer*. II, 1). La Marsilia : Serv. *ad Æneid*. III, 57. – Ţapul lui Azazel, în Ziua Ispăşirii, era şi el aruncat de la înălţimea unei stînci (*Talm. J. Mischnâ* din *Yoma*, VI, 3, 7).
242. Există o oarecare asemănare între aceste aruncări şi anumite înecări ale victimelor, practicate la sărbătorile agrare. Vezi Stengel, *op. cit*., pp. 120 şi urm. – Mannhardt, *W. F. K*., II, pp. 278, 287. Cf. Rohde, *Psyche*, I, 192.
243. Lev. XVI, 26.
244. Strabon, X, 2, 9.
245. Lev. XIV, 53.
246. Plut. *Quæst Symp*. VI, 8, 1. Vezi pentru unele fapte de acelaşi gen, al căror număr ar putea fi uşor sporit, Frazer, *Gold. B*. II, pp. 157 şi urm.

şi din oraşul Atena, sînt sacrificaţi în acest fel. În ciuda diferenţelor dintre rituri, are loc aici acelaşi fenomen ca pe altarul pentru *ôlâ* la Ierusalim, cînd victima urcă în întregime, în fum, la Iahve. În amîndouă situaţiile, ea s-a separat, dispare complet, chiar dacă nu se îndreaptă în ambele cazuri spre aceleaşi regiuni ale lumii religioase.

Dar cînd resturile victimei nu erau atribuite în întregime fie zeilor, fie demonilor, erau folosite pentru a comunica fie sacrificanţilor, fie obiectelor sacrificiului virtuţile religioase cărora consacrarea sacrificială le dăduse naştere. Operaţiunile pe care urmează să le descriem corespund celor întîlnite la începutul ceremoniei. Am văzut atunci cum sacrificantul, prin punerea mîinilor, făcea să treacă spre victimă ceva din personalitatea lui. Acum victima sau ce mai rămîne din ea urmează să transfere spre sacrificant calităţile noi, căpătate prin sacrificare. Această comunicare se poate obţine printr-o simplă binecuvîntare[247]. Dar, în general, se recurgea la rituri mai concrete ; de exemplu stropirea cu sînge[248], aplicarea pieii victimei[249], ungerile cu grăsime[250], contactul cu resturile arderii[251]. Uneori, animalul era tăiat în două, iar sacrificantul trecea peste el[252]. Dar

247. Lev. IX, 22. – *Śat. Br.* exprimă magnific acelaşi principiu : „sacrificiul aparţine zeilor, binecuvîntarea sacrificantului". *Śar. B.*, 2, 3, 4, 5.

248. Lev. XIV, 7. – Wellhausen, *Reste des Arabischen Heidenthums*, p. 174 (iniţiere). – În Grecia, Xenofon, *Anab.*, II, 2, 9 (jurămînt). – Frazer, *Pausanias*, vol. III, p. 277, p. 593 (purificare).

249. Luc., *Dea Syria*, 55. – Paus. I, 34, 3 (se doarme pe pielea victimei). Cf. Frazer, *Pausanias*, vol. II, p. 476. – Δίος κῴδιον. Stengel, *op. cit.*, p. 146. Cf. Lenormant, *Gaz. Archeol.*, 1884, p. 352 ; R. Smith, *Rel. Sem.*, pp. 437, 438.

250. R. Smith, *op. cit.*, pp. 383-384.

251. Cenuşa vacii roşii care serveşte apelor de lustraţie, Num. XIX, 9. – Ovidiu, *Fastele*, IV, 639, 725, 733.

252. Vezi mai sus, Ier. XXXIV, 18 şi urm. ; cf. I Regi XVIII, 36. Ritul pare să fi făcut parte dintr-un sacrificiu sacramentar, simbolic pentru un contract. Cf. Gen. XIII, 9 şi urm. – Plut. *Qu. Rom.*, 111.

mijlocul de a realiza comunicarea perfectă era cel de a-i lăsa sacrificantului o parte din victimă pe care el o consuma[253]. Mîncînd o bucată, el asimila caracterele întregului. De altfel, aşa cum erau cazuri în care totul era ars de zeu, tot astfel existau altele în care sacrificantul primea totalitatea jertfei[254].

Totuşi, drepturile sale asupra părţii din victimă care îi era cedată erau limitate de ritual[255]. De foarte multe ori, el trebuia să o consume într-un anumit timp. Leviticul permite să se mănînce a doua zi după ceremonie rămăşiţele jertfei pentru împlinirea unui jurămînt (*neder*) şi a sacrificiului desemnat prin numele de *nedabâ* (dar de bunăvoie). Dar, dacă mai rămînea ceva şi pe a treia zi, ele trebuiau arse ; cel care mînca din ele păcătuia grav[256]. În general, victima trebuie să fie mîncată în ziua sacrificiului[257] ; cînd acesta are loc seara, nimic nu mai trebuie să rămînă pe dimineaţă : e cazul sacrificiului de Paşti[258]. În Grecia, existau restricţii analoge, de exemplu în sacrificiile θεοῖς τοῖς Μειλιχίοις, către zeii htonieni, la Myonia în Focida[259]. În plus, masa sacrificială nu putea avea loc decît în incinta sanctuarului[260]. Aceste precauţii erau destinate să împiedice ca resturile victimei, fiind sacre, să intre în contact cu lucrurile profane. Religia apăra sfinţenia

253. Se ştie că numele tehnic al cărnii din *zebaḥ shelamim* etc., ce se putea consuma în Ierusalim, era *Qedashim* = bucăţi de carne consacrată, din jertfă (cf. Septuaginta, κρέα ἅγια. Ier. XI, 15. Cf. R. Smith, *Rel. Sem.*, p. 238.
254. În *zebaḥ shelamim*, în afara părţilor rezervate, sacrificantul are dreptul la totul.
255. Vezi R. Smith, *Rel. of Sem.*, pp. 237 şi urm.
256. Lev. VII, 15-18 ; XIX, 5-8 ; Ex. XXIX, 34. Cf. Mannhardt, *W. F. K.* 1, p. 250. – Frazer, *Gold. B.* II, p. 70.
257. Lev. VII, 15 ; XXII, 29, 30. Vezi *Dillmann-Knobel*, vol. XII, p. 448.
258. Ex. XII, 10 ; XXIII, 18 ; XXIV, 25 ; Deut. XVI, 4.
259. Paus. X, 38-4. Vezi Frazer, vol. III, p. 240. – R. Smith, *op. cit.*, pp. 282, 369. – Cf. Athenaios, VII, p. 276.
260. Paus. *ib.* ; II, 27 ; VIII, 38-6. Hesych. *s. v.* Ἑστία θύομεν. Paton, *Cos*. 38, 24.

obiectelor sacre, după cum proteja şi vulgul împotriva caracterului lor malefic. Sacrificantului, deşi profan, îi era permis să le atingă şi să le consume, deoarece consacrarea, sanctificîndu-l, îl făcuse capabil de aceasta fără să fie în pericol. Dar efectele consacrării sale nu durau decît o vreme; ele dispăreau în timp şi, de aceea, consumarea trebuia să se facă într-un interval determinat. Nefolosite, rămăşiţele trebuiau să fie măcar strînse şi supravegheate[261], dacă nu erau distruse. Nici chiar reziduurile arderii, care nu puteau fi nici distruse, nici folosite nu erau aruncate la întîmplare. Ele erau depuse în locuri special protejate prin interdicţii religioase[262].

Studiul sacrificiului animalier hindus, a cărui descriere am întrerupt-o, prezintă un ansamblu, rareori realizat, al tuturor acestor practici, al celor care se referă şi la atribuirile către zei, şi la comunicarea cu sacrificanţii.

Imediat după sufocarea victimei, i se asigură puritatea sacrificială printr-un rit special. Un preot o conduce, lîngă corpul întins, pe soţia sacrificantului care a asistat la ceremonie[263] şi, în timpul diferitelor spălări, ea „dă de băut" apele purificării[264] fiecăruia din orificiile ani-

261. Paus. X, 32-9. (Cultul lui Isis la Tithorea) : rămăşiţele victimei rămîneau expuse în sanctuar de la o sărbătoare la alta ; şi înainte de fiecare sărbătoare sînt luate şi îngropate.
262. Lev. VI, 4 ; XIV, 4 ; cf. IV, 11 ; se acoperea cu pămînt sîngele păsărilor ucise în templu. – La Olimpia, era o grămadă de resturi în faţa altarului : Paus. X, 13, 8. Vezi Frazer, vol. III, 556 ; Stengel, p. 15.
263. Soţia sacrificantului asistă la toate sacrificiile solemne hinduse, într-un loc special, legată uşor şi este obiectul anumitor rituri, care îi comunică oarecum efluviile sacrificiului şi îi asigură fecunditatea. *Kâty. śr. sû.*, VI, 6, 1. *Âp. śr. sû.*, III, 18, 1, 12 com.
264. Ea dă de băut tuturor „suflurilor" *sarvân prâṇân*, adică ochii, gura, nările, urechile, organul sexual (de adăugat *in T. S.)*, anusul (*Âp.*, VII, 18, 6), în timp ce oficiantul stropeşte cu apă toate membrele (*T. S.*, 1, 3, 9, 1. Cf. 6, 3, 9, 1 ; *V. S.*, VI, 14 ; *Ś. B.*, 3, 8, 2, 4-7 : trebuie să se reconstituie *nâsike* etc. in *T. S.)*.

malului. O dată încheiat acest lucru, începe tranşarea. Încă de la prima lovitură de cuţit, ţîşneşte sîngele ; e lăsat să se scurgă. E partea destinată duhurilor rele. „Tu eşti partea din *rakṣas*[265]".

Urmează ceremonia ce îşi propune să-i atribuie zeului partea cea mai importantă din victimă : este

---

Ceremonia are mai multe sensuri. *Taittirîya* au exagerat aspectul propiţiatoriu : moartea e „o durere", o flacără ce arde cu suflurile, care trebuie domolite. Pentru aceasta se dă de băut apă suflurilor apei, iar durerea şi flacăra pleacă o dată cu apa în pămînt. (Cf. *Ś. B.,* 3, 8, 2, 8, 16). De aceea, pentru fiecare, *Taitt.* au *mantra* adresate fiecărui orificiu : „Beţi" şi nu „purificaţi-vă" (*Vâj.*), expresie ce corespunde chiar numelui ritului. Explicaţia din *Vâj.* insistă asupra aspectului purificator al ritului ; ei spun : „Purificaţi-vă" : „victima este o viaţă, ea este însăşi *amṛta* (hrana nemuritoare, nemurirea) zeilor. Or, animalul este ucis cînd este asfixiat şi potolit. Dar apele sînt suflurile vieţii (conţin principiile vitale) ; astfel, în acest timp (al lustraţiei) suflurile sînt reaşezate. Victima redevine viaţă şi hrană nemuritoare a nemuritorilor" (*Ś. B. loc. cit.*).

265. *Âp.* VII, 18, 14, mantrele : *T. S.,* 1, 3, 9, 2 ; aceeaşi şcoală, *ib.,* 6, 3, 9, 2 propune un rit mai precis. (Cf. *Kâty.* VI, 6, 11). Dar textele şcolii *Ṛg-Veda* (*adhṛgunigada, Âśv. śr. sû.,* III, 3, 1 ; *Ait. Br.,* 6, 7, 1, 10) vorbesc doar de împrăştierea sîngelui pentru demoni, spre a-i îndepărta. Discuţia iniţiată în legătură cu acest subiect e interesantă : este explicat că demonii, ca şi zeii, asistă la sacrificii ; că şi lor le revine o parte ; întrucît, avînd dreptul la ea, dacă nu li s-ar da ce li se cuvine pentru a-i îndepărta (*nir-ava-dâ,* cf. Oldenberg, *Rel. d. Ved.* p. 218 şi *T. S.,* 6, 3, 9, 2), ei ar apăsa greu pe sacrificant şi pe familia sa. – Diferite alte părţi ale victimei sînt şi ele atribuite demonilor, şi anume : picăturile de sînge ce vor scăpa în timpul fierberii inimii (*Kâty.* VI, 7, 13) şi, în plus, stomacul, excrementele şi firele de iarbă pe care se împrăştie sîngele cules (*Âp.* nu dă aceste amănunte ; vezi Schwab, p. 137) sînt puse toate în „groapa excrementelor", în afara locului sacrificial (*Âp.,* VII, 16, 1 ; cf. *Âśv.,* III, 3, 1). *Ait. Br.,* 6, 6, 16 dă o altă interpretare acestei îngropări. – Textele trec repede peste părţile date demonilor. A-i invita pe duşmanii zeilor la sacrificiu a părut un act antireligios. – Dar riturile sînt clare : în general, toate rămăşiţele inutilizabile ale sacrificiilor (de exemplu, tărîţa boabelor pisate pentru a face turte) sînt astfel aruncate, eliminate. Comparabilă cu aceste fapte este practica grecească a sacrificiului

vapâ, în termeni tehnici – *marele epiplon*[266]. Este luată rapid, cu tot felul de precauţii şi implorări. E adus în procesiune ca o victimă, sacrificantul ţinîndu-l de veşmînt pe preotul care o poartă[267].

Apoi e gătită la focul sacru, iar lucrurile sînt dispuse în aşa fel încît grăsimea, topindu-se, să curgă picătură cu picătură în foc. Se spune că ea cade pe „pielea focului"[268], adică a lui Agni şi, cum Agni e însărcinat să transmită zeilor ofrandele, aceasta este o primă parte atribuită zeilor[269]. O dată gătită, tăiată, *vapâ* este arun-

---

pentru Ἡραγαμηλία în care se arunca fierea victimei (Plut., *Conj. præc.*, 27) şi indicaţia biblică de a îngropa sîngele păsărilor pentru purificare. Să observăm că ritualul sacrificiilor din India dovedeşte, contrar ideilor admise, că un sacrificiu sîngeros nu are neapărat ca principiu obiceiul de a vărsa sînge.

266. Partea superioară a peritoneului, musculoasă şi grasă, „cea mai suculentă, pentru tine, din mijloc, dintre grăsimi, a fost tăiată, ţie ţi-o dăm", *R. V.*, III, 21, 5. Ea este partea centrală a animalului, principiul vieţii sale individuale, *âtman*-ul său (*T. S.*, 6, 3, 9, 5), aşa cum „sîngele este viaţa" la semiţi. Este principiul sacrificial al victimei (*medhas*) *T. S.*, 3, 1, 5, 2 ; *Ś. B.*, 3, 8, 2, 28 ; vezi *Ait. Br.*, 7, 3, 6, un mit ritualic ciudat.

267. *Âp. śr. sû.* VII, 19, 3 şi urm. În frunte merge un preot, avînd în mînă un şomoiog aprins, apoi preotul care duce bucata cu ajutorul a două ţepuşe (pentru că nu trebuie să o atingă direct), apoi sacrificantul care îl ţine pe preot ca mai sus (*Âp.*, VII, 19, 6, 7 com.). Motivele ritului sînt aceleaşi ca în cazurile indicate mai sus (p. 67 şi n. 1, *T. S.*, 6, 3, 9, 3 şi 4).

268. *R. V.*, III, 21, 5. Oldenberg *ad. loc.* Hymns împotriva Sâyana *ad R. V.* şi *T. B.*, pasajele citate la nota următoare.

269. Întregul rit este foarte vechi, căci unul dintre preoţi recită imnul : *R. V.*, II, 75, 1, apoi III, 21 în întregime = *T. B.*, III, 6, 7, 1 şi urm. = *M. S.*, 3, 10, 1. – Cf. *T. S.*, 6, 4, 3, 5. Cf. *Ait. Br.*, 7, 2, 5 şi urm. – Vezi Ludwig, *Ṛg-Veda*, IV, p. 303. – Bergaigne, *Hist. de la liturgie védique*, p. 18, consideră că acest imn este recent pentru că este format din versuri cu metru variat, adică dintr-o serie de formule cu totul separate. (Vezi Oldenberg, *Vedic Hymns, S. B. E.*, XLVI, p. 283.) Acest fapt e incontestabil ; formulele provin din izvoare diferite şi au fost corectate tîrziu. Dar formulele sînt cu mult anterioare imnului. Astfel că, dacă imnul nu este redactat unitar, el prezintă un subiect omogen, iar modalitatea naturală în care a fost compus demonstrează că se leagă de unul din riturile

cată în foc[270], în mijlocul binecuvîntărilor, al închinărilor şi după ce invocările necesare au fost făcute. Este o nouă parte pentru zei. Această a doua atribuire este ea însăşi tratată ca un fel de sacrificiu complet[271] ; astfel i se cere îndurare *vapâ*-ei, după cum i se ceruse şi victimei în momentul jertfirii. – O dată făcut acest lucru, se revine la animal, e jupuit şi, din carnea sa, se taie optsprezece bucăţi[272], ce se fierb împreună. Grăsimea, fiertura, spuma[273] ridicată[274] la suprafaţă în oala în care se găteşte sînt destinate zeului (sau cuplului de zei) căruia i se adresează sacrificiul : toate acestea se sacrifică în foc. Ceea ce se distruge astfel reprezintă formal încă o dată victima în întregime[275] ; este astfel realizată o nouă eliminare totală a animalului. În sfîrşit, din cele optsprezece bucăţi puse la fiert, unele sînt tăiate şi atribuite diferitelor divinităţi sau personalităţi mitice[276].

---

cele mai vechi. – Imnul descrie foarte exaçt detaliile operaţiunii (cf. *T. S.*, 6, 3, 9, 5 şi *Ś. B.*, 3, 2, 2, 11). Acestui rit sacrificial dintre cele mai importante, brahmanii i-au găsit o semnificaţie naturalistă.

270. *Âp.*, VII, 22, 2.

271. Toţi se spală. *Âp.*, VII, 22, 6. = *Kâty.* 6, 6, 29 = *Âśv.*, 3, 5, 1 şi 2. Mantrele sînt *T. S.*, 4, 1, 5, 1 = *R. V.*, X, 9, 1-3. *V. S.*, VI, 16 dă acelaşi text ca *A. V.*, VI, 89. Ultima mantră exprimă eliberarea de boală, de păcat, de moarte, de blestem divin sau uman. – De altfel, în cazul în care sacrificiul are drept scop răscumpărarea unui om, sacrificiul *vapâ* marchează momentul precis al răscumpărării.

272. Vezi Schwab, *Thieropf.*, n. 98, pp. 126 şi urm.

273. Vezi Schwab, *Thieropf.*, p. 141, n. 1, cf. Ludwig, *Ṛg-Veda*, IV, p. 361 – Vezi *Âp.*, VII, 25, 7 şi urm. – *Ś. B.*, 3, 8, 3, 10. Eggel. *ad loc.*

274. *Âp.*, VII, 25, 8.

275. *T. S.*, 6, 3, 11, 1. În timpul sacrificării se recită : *R. V.*, VI, 60, 13 ; I, 109, 7 şi 6 = *T. B.*, 6, 3, 11, 1 şi urm., formule de glorificare a zeilor, precizînd în ce măsură le place ofranda şi cum o consumă, o dată ce a ajuns la ei.

276. Lui Agni Sviṣṭakṛt care desăvîrşeşte riturile (vezi Web. *Ind. Stud.*, IX, p. 218) ; cf. Hillebr. *N. V. O.*, p. 118. – Pentru celelalte fiinţe cărora le sînt atribuite părţi (din intestinul gros) într-o ofrandă suplimentară (*Âp.*, VII, 26, 8 şi urm.), vezi Schwab, n. 104. Mantrele recitate şi răspunsurile nu prea au legătură unele cu altele.

Şapte din aceste părţi servesc însă altui scop[277] : prin ele îi va fi transmisă sacrificantului virtutea sacră a victimei. Ele constituie ceea ce numim *iḍâ*[278]. Acest nume aparţine şi zeiţei care personifică vitele şi răspîndeşte bogăţia şi fecunditatea[279]. Acelaşi cuvînt desemnează deci atît divinitatea, cît şi partea sacrificială[280]. Zeiţa vine să se încarneze în ea chiar în cursul ceremoniei ; iată cum se produce această încarnare. În mîinile unui preot, unse în prealabil[281], se aşază *iḍâ* ; ceilalţi preoţi şi sacrificantul o înconjoară şi o ating[282]. În timp ce stau în această poziţie, este invocată zeiţa[283]. E vorba aici de o invocaţie în sensul propriu şi tehnic al cuvîntului

---

277. Li se pot adăuga altele, fără os ; *Âp.*, VII, 24, 11.
278. În ceea ce priveşte Iḍâ, vezi îndeosebi Oldenb. *Rel. d. ved.* pp. 289 şi urm. şi pasajele citate la Index.
279. Vezi Berg. *Rel. Véd.*, I, 323, 325 ; II, 92, 94. S. Lévi, *Doct.*, pp. 103 şi urm.
280. Acest moment al sacrificiului este destul de important pentru ca în *Śat. Br.* să îi fie alăturată faimoasa legendă a potopului, devenită clasică. (*Śat. Br.*, 1, 8, 12 în întregime ; Eggel. *ad loc.*, *S. B. E.*, XII.) Cf. Web., *Ind. Stud.*, I, pp. 8 şi urm. – Muir, *Old Sanskrit Texts*, I, p. 182, pp. 196 şi urm. – Dar celelalte Brâhmaṇa nu au, din această legendă, decît sfîrşitul, care e doar un articol de credinţă brahmanică. După ei, inventînd ritul Iḍâ, creînd-o astfel pe zeiţa Iḍâ (soţia lui sau fiica lui în funcţie de text), Manu, primul om şi primul sacrificant, a avut urmaşi şi turme (vezi *T. S.*, 1, 7, 1 şi 2, în întregime 6, 7 ; *T. B.*, 3, 7, 5, 6). În orice caz, ea şi corespondentul său material reprezintă animalele, sînt toată puterea lor : *iḍâ vai paśavo*, „iḍâ înseamnă animalele".
281. Vezi Hillebr. N. V. O., p. 124 ; Schwab, *Th.*, p. 148.
282. Hillebr., p. 125.
283. Ceremonia se numeşte *iḍâhvayana* sau *iḍopahvâna*, termen care corespunde exact *epiclezei* slujbei creştine. Textul este *Âśv. śr. sû.*, I, 7, 7, tradus in Hillebr., *N. V. O.*, pp. 125 şi 126 ; Oldenb., *Rel. d. Véd.*, pp. 290 şi urm. Textele *Śâñkh. śr. sû*, I, 10, 1 ; *Taitt. Br.*, 3, 5, 8, 1 ; 3, 5, 13, 1 şi urm. sînt puţin diferite. Această invocaţie constă în esenţă într-o serie de chemări ale divinităţii despre care se presupune că aduce cu ea toate forţele menţionate şi, pe de altă parte, că îi pofteşte, la rîndul ei, pe preoţi şi pe sacrificant să-şi ia partea din forţele astfel adunate. Sacrificantul spune, în timpul unei pauze (*Âp.*, IV, 10, 6. – *T. S.*, 1, 7, 1, 2) : „ca această jertfă (de lapte în amestec) să fie forţa mea".

(*vocare in*, a chema înăuntru). Divinitatea nu este doar invitată să asiste şi să participe la sacrificiu, ci să coboare în ofrandă. Se operează o adevărată transsubstanţiere. La chemarea ce i se adresează, zeiţa vine şi aduce cu ea o serie de forţe mitice, ale soarelui, ale vîntului, ale atmosferei, ale cerului, ale pămîntului, ale animalelor etc. Astfel că, aşa cum spune un text, se consumă în *iḍâ* (partea sacrificială) tot ce este bun în sacrificiu şi în lume[284]. Atunci preotul care o ţinea în mîinile sale îşi mănîncă partea[285] şi, după aceea, sacrificantul face la fel[286]. Toată lumea rămîne aşezată în tăcere pînă cînd sacrificantul şi-a clătit gura[287]. Atunci[288], preoţilor reprezentînd fiecare cîte un zeu[289] li se împart bucăţile lor.

---

284. *Taitt. Br.*, 3, 5, 8 la sfîrşit, 3, 5, 13, la sfîrşit.
285. *L'avântareḍâ*, *iḍâ* suplimentară pe care el o ţine în cealaltă mînă (Vezi Weber, *Ind. St.*, IX, p. 213). El spune (*Âśv. śr. sû.*, 1, 7, 8 ; cf. *T. S.*, 2, 6, 8, 1 şi 2) : „Iḍâ, primeşte partea noastră, fă să se înmulţească vacile noastre, fă să se înmulţească şi caii noştri. Tu dispui de floarea bogăţiei, hrăneşte-ne cu ea, dăruieşte-ne-o nouă".
286. Sacrificantul spune : „Iḍâ, primeşte etc., să putem consuma din tine, noi în trup şi în suflet (com. la *Taitt. Br.)*, noi, toţi oamenii noştri" (*T. B.*, 3, 7, 5, 6).
287. *Âśv.*, I, 8, 2.
288. O anumită şcoală prescrie un rit de prezentare la mani (*Kâty.* 3, 4, 16 şi 17). Ritul, deşi vechi (*V. S.*, II, 31), nu este decît un rit de şcoală.
289. Vezi mantrele in Hillebr., *N. V. O.*, 126 şi urm. Astfel se presupune că gura lui *agnîdhra* (preotul focului) este chiar gura lui Agni. Părţile sacerdotale sînt aşadar părţi divine. – Nu este vorba aici, aşa cum a crezut Oldenberg, de o masă în comun, de un rit de comuniune socială, indiferent de aparenţe. În *iḍâ*, „partea sacrificantului" are un fel de virtute „vindecătoare" (Oldenb.) ; ea dă putere sacrificantului, „ea pune în el animalele", cum spun textele : *pâśûn yajamâne dadhâti* (a se remarca folosirea locativului). Vezi *T. S.*, 2, 6, 7, 3 : *Ait. Br.*, 2, 30, 1 ; 6, 10, 11 ; *Śat. Br.*, 1, 8, 1, 12 etc. – *Iḍâ* face parte din ritual în toate sacrificiile solemne hinduse. – Să adăugăm că restul victimei este, într-o anumită măsură, profanat : brahmanii şi sacrificantul îl pot lua cu ei. (Schwab, p. 149). Nu cunoaştem nici o regulă prescriind termene pentru consumarea resturilor victimelor. Dar există unele pentru consumarea tuturor alimentelor în general.

După ce am deosebit, în diferitele ritualuri comparate ceva mai înainte, riturile de atribuire zeilor şi riturile de folosire de către oameni, se cuvine să remarcăm acum asemănarea lor. Şi unele, şi altele sînt alcătuite din aceleaşi practici, implică aceleaşi operaţii. Am regăsit în ambele situaţii stropirea cu sînge ; învelirea cu pielea, într-un loc, a altarului sau a idolului, în celălalt a sacrificantului sau a obiectelor sacrificiului ; comuniunea alimentară, fictivă sau mitică în ceea ce-i priveşte pe zei, reală în ceea ce-i priveşte pe oameni. Chiar şi în profunzime, aceste operaţii diferite sînt toate în mod substanţial identice. Este vorba despre punerea în contact a victimei – după jertfire – fie cu lumea sacră, fie cu persoanele sau lucrurile care trebuie să tragă foloase din sacrificiu. Stropirea, atingerea, jupuirea şi aplicarea pieii nu sînt, evident, decît modalităţi diferite de a stabili un contact pe care comuniunea alimentară îl duce la cel mai înalt grad de intimitate ; pentru că ea produce nu numai o simplă apropiere exterioară, ci un amestec al celor două substanţe ce pătrund una în cealaltă, ajungînd aproape să se confunde. Cele două rituri sînt asemănătoare din acest punct de vedere, întrucît scopurile urmărite de o parte şi de cealaltă sînt ele înseşi similare. În ambele cazuri, este vorba de a face să comunice puterea religioasă, pe care consacrările succesive au acumulat-o în obiectul sacrificat, pe de o parte cu domeniul religios, pe de altă parte cu domeniul profan căruia îi aparţine sacrificantul. Cele două sisteme de rituri contribuie, fiecare în felul său, la stabilirea acestei continuităţi ce ni se pare, după această analiză, că este unul din caracterele cele mai importante ale sacrificiului. Victima este intermediarul prin care se stabileşte circuitul. Datorită ei, se unesc toate fiinţele care se întîlnesc în sacrificiu. Toate forţele participante se confundă.

Mai mult : nu există numai asemănare, ci şi o solidaritate strînsă între cele două tipuri de practici de atribuire. Cele dintîi sînt condiţia celorlalte. Pentru ca victima să poată fi folosită de oameni, trebuie ca zeii să-şi fi primit partea. Într-adevăr, ea este încărcată cu o asemenea sfinţenie încît profanul, în ciuda consacrărilor prealabile, care, într-o anumită măsură, l-au ridicat deasupra naturii sale obişnuite şi fireşti, nu poate să o atingă fără să fie în pericol. Trebuie, deci, diminuată puţin religiozitatea ce există în ea şi o face de nefolosit pentru muritorii de rînd. Deja jertfirea ajunsese în parte la acest rezultat. Într-adevăr, această religiozitate este concentrată în special în spirit. Deci, o dată ce spiritul a plecat, victima devine mai lesne de atins. Putea fi manevrată cu mai puţine precauţii. Existau chiar sacrificii în care din acel moment, dispăruse orice urmă de primejdie ; sînt cele în care întregul animal este folosit de sacrificant, fără ca zeilor să li se atribuie ceva. Dar, în alte situaţii, această primă operaţie nu era suficientă pentru a descărca victima atît cît era necesar. Trebuia deci să se reia totul pentru a elimina, spre regiunile sacrului, ceea ce rămăsese mai de temut ; trebuia, cum spune ritualul hindus, să se refacă un fel de nou sacrificiu[290]. Acesta este scopul riturilor de atribuire către zei.

Astfel, atît de numeroasele rituri practicate asupra victimei pot fi rezumate, în trăsăturile lor esenţiale, într-o schemă foarte simplă. Se începe prin consacrarea sa ; apoi energiile generate de această consacrare şi concentrate asupra ei sînt eliberate prin distrugere, unele spre fiinţele din lumea sacră, celelalte spre fiinţele din lumea profană. Prin urmare, seria stărilor prin care trece victima ar putea fi reprezentată printr-o linie curbă : atinge un nivel maxim de religiozitate,

290. Vezi mai sus, p. 102.

unde nu rămîne decît o clipă şi de unde coboară apoi progresiv. Vom vedea că sacrificantul trece prin faze asemănătoare[291].

291. E poate de mirare că, în această schemă, nu am făcut aluzie la cazurile în care victima e altceva decît un animal. Aveam întru cîtva acest drept. Am văzut într-adevăr, cum ritualurile au proclamat echivalenţa a două feluri de lucruri (vezi mai sus, p. 54). De exemplu, în orice ansamblu de sacrificii agrare, identitatea lor funciară face posibilă substituirea unora cu celelalte (vezi p. 149). Dar mai mult, este posibilă stabilirea simetriilor reale între victime şi jertfele sacrificiale. – Pregătirea turtelor, modul în care erau unse cu ulei sau unt etc. corespund pregătirii victimei. Chiar crearea lucrului sacru, în cursul ceremoniei este mult mai evidentă în cazul jertfei decît în oricare altul, din moment ce e alcătuită deseori bucată cu bucată chiar pe terenul sacrificiului. Pentru India : vezi Hillebr. *N. V. O.,* pp. 28, 41, mai ales în cazul în care sînt figurine. Hillebr., *Rit. Lit.,* § 64, p. 116 ; § 48. Cf. Weber, *Nakṣatra,* II, 338, informaţii destul de fragmentare : *Śâñkh. gṛh. sû.* IV, 19). Pentru Grecia, vezi mai sus, p. 54. Stengel, pp. 90 şi urm. – Festus, 129 ; cf. Frazer, *Golden Bough,* II, p. 84, pp. 139 şi urm. ; Lobeck, *Aglaophamus,* pp. 119, 1080 şi urm. – Apoi distrugerea are acelaşi caracter de consacrare definitivă ca şi omorîrea unei victime animale. Spiritul jertfei, cel puţin, este pus întotdeauna în afara lumii reale. Există o singură diferenţă decurgînd din însăşi natura lucrurilor : în majoritatea cazurilor, momentul atribuirii şi cel al consacrării coincid fără ca, numai pentru atît, victima să aibă caracterul unui lucru bun de eliminat. Într-adevăr, libaţia este distrusă în momentul în care apa curge pe altar, se pierde în pămînt, se evaporă sau se arde în foc ; turta, pumnul de făină ard şi se risipesc în fum. Sacrificarea şi atribuirea către divinitate nu alcătuiesc decît unul şi acelaşi ritual. Dar nu este nici o îndoială asupra naturii distrugerii : astfel că, în ritualul hindus, simplul depozit de lemne pentru foc este, în anumite momente, un sacrificiu prin el însuşi (facem aluzie la *sâmidhenî,* vezi Hillebr. *N. V. O.,* pp. 74 şi urm.). În sfîrşit, repartizarea părţilor este *mutatis mutandis* analogă celei din sacrificiul animalier : astfel, în cazul sacrificiului lunii noi şi lunii pline, găsim părţile zeilor, *iḍâ* etc. – Să ne amintim în sfîrşit că cel mai important din toate sacrificiile hinduse, cel mai neobişnuit poate din toate sacrificiile, cel în care victima e pusă să suporte toate tratamentele posibile, fiind transformată în zeu, sacrificiul *somei* este constituit, ca şi sacrificiul creştin, dintr-o jertfă vegetală.

Ieşirea

Efectele utile ale sacrificiului sînt produse ; totuşi, încă nu s-a sfîrşit totul. Grupul de oameni şi de lucruri care s-a format în aceste împrejurări în jurul victimei nu mai are motiv să se menţină ; de aceea trebuie să se descompună încet şi fără violenţă şi, cum riturile l-au creat, tot riturile singure pot să repună în libertate elementele din care e compus. Legăturile ce îi uneau pe preot şi pe sacrificant cu victima nu au fost rupte prin jertfire ; toţi cei care au luat parte la sacrificiu au căpătat un caracter sacru ce îi izolează de lumea profană. Este necesar să poată reintra în ea. Ei trebuie să iasă din cercul magic unde sînt încă închişi. În plus, în cursul ceremoniilor, s-au putut comite greşeli ce trebuie şterse, înainte de reluarea vieţii obişnuite. Riturile prin care se operează această ieşire din sacrificiu corespund exact celor observate cu ocazia intrării[292].

În sacrificiul animalier hindus, ca, de altfel, în toate sacrificiile aceluiaşi ritual, această ultimă fază a sacrificiului este foarte clar marcată. Se sacrifică tot ceea ce rămîne din untul şi grăsimea împrăştiate pe iarbă[293] ; apoi se distrug în focul sacrificial o serie de instrumente[294], iarba sacrificiului[295], toiagul celui care recită,

292. Nimic nu este mai explicabil ; pentru că aceiaşi oameni şi aceleaşi lucruri sînt în joc şi, pe de altă parte, în virtutea legilor care reglementează lucrurile religioase, aceleaşi procedee de lustraţie conferă sau îndepărtează un caracter sacru.

293. *Âp.*, VII, 26, 12 ; *Kât.*, 6, 9, 11 ; *T. S.*, 1, 3, 11, 1 şi *Ś. B.*, 3, 8, 5, 5 pentru mantra (*Kât.* le-a întrebuinţat mai bine). S-a făcut o serie de mici sacrificii (vezi Schwab., *Th.*, n. 111) ale căror formule exprimă sfîrşitul ritului.

294. *Âp.* VII, 27, 4. *Kât.*, VI, 9, 12 (lucru remarcabil, *Âp.* împrumută mantra la *V. S.* VII, 21).

295. Hillebr. *N. V. O.*, pp. 145-147, Schwab, *Th.*, pp. 156-159. În timpul acestui rit se face o întreagă recapitulare ciudată a diferitelor momente ale sacrificiului (*T. B.* 3, 6, 15 în întregime) şi a binefacerilor pe care le aşteaptă sacrificantul ; el va gusta din ceea ce le-a dat să guste zeilor (cf. *Âśv. śr. sû.* 1, 9, 1).

scîndurile care înconjurau altarul[296]. Se varsă apa lustrală ce nu a fost folosită, apoi, după ce se onorează vasul[297], se face asupra lui o libaţie. Uneori e luat acasă, presupunîndu-se că purifică greşelile ritualice ; sau este ars ca şi iarba[298]. Se distruge prin foc tot ce poate rămîne din ofrande, se curăţă ustensilele şi se duc înapoi după ce au fost spălate[299]. Doar ţepuşa folosită pentru a frige inima este îngropată ; caz particular al ritului în virtutea căruia instrumentul crimei sau care produce durerea trebuie să fie ascuns[300].

Iată acum ce se întîmplă cu oamenii. Preoţii, sacrificantul, soţia sa se întîlnesc şi participă la lustraţie, spălîndu-se pe mîini[301]. Ritul are un scop dublu : se purifică mai întîi de greşelile care au putut fi comise în sacrificiu şi, de asemenea, cele pe care sacrificiul îşi propunea să le şteargă. În realitate, se abandonează religiozitatea sacrificială. E ceea ce exprimă ritul abandonării legămîntului[302] : „O, Agni, mi-am îndeplinit legămîntul ; sînt pe măsura legămîntului meu, redevin om... Cobor iarăşi din lumea zeilor în lumea oamenilor"[303].

O formă exagerată a aceluiaşi rit îi va evidenţia sensul : „baia de îndepărtare"[304] este cea care încheie

---

296. Hillebr. *N. V. O.* pp. 147-149.
297. Mulţumindu-i de a fi adus zeilor ofranda : *Âp.* VII, 28, 2 ; *T. B.* 2, 4, 7, 11, cf. *T. S.* 3, 5, 5, 4.
298. *Âp., ib.,* 4. – *Ait. Br.* 6, 3, 5.
299. Schwab, *Th.,* p. 107 ; Hillebr. *N. V. O.* pp. 140-141.
300. *Âp.* VII, 26, 15. *Ś. B.* 3, 8, 5, 8. *T. S.* 6, 4, 1, 8. *T. S.* 1, 3, 11 ; *V. S.,* VI, 22 ; *Âp.,* VII, 27, 16.
301. *Âp.* VII, 26, 16 şi urm. ; *T. S.* 1, 4, 45, 3.
302. Hillebr., *N. V. O.,* p. 174. Cf. Sylv. Lévi, *Doctr.,* p. 66.
303. Cf. *Śat. Br.,* 1, 1, 1, 4-7.
304. *Avabhṛta.* Vezi Web., *Ind. Stud.,* X, 393 şi urm. Cf. Oldenberg, *Rel. d. ved.,* pp. 407 şi urm. Poate expresiile de genul „fluid" etc. folosite de Old. nu sînt cele mai potrivite, dar el a indicat totuşi sensul ritului, aşa cum apare nu în *Ṛg-Veda* (unde este de altfel menţionat. Vezi Grassmann, *Wörterb. ad. verb.),* ci în toate celelalte texte ritualice şi teologice. *Âp. śr. sû.,* VIII, 7, 12 şi urm. şi XIII, 19 şi urm. – *Kât.* VI, 10, 1 ; X, 8, 16 şi urm.

sacrificiul *somei* şi care este opusul lui *dîkşâ*. După ce instrumentele au fost puse la loc, sacrificantul face o baie într-un mic golf calm, format de o apă curgătoare[305]. Se aruncă în apă toate resturile sacrificiului, toate ramurile zdrobite de *soma*[306]. Sacrificantul îşi dezleagă atunci cenţura sacrificială pe care şi-o pusese în timpul *dîkşâ*; procedează la fel pentru legătura care strîngea anumite părţi din costumul soţiei sale, pentru turban, pielea de antilopă neagră, cele două veşminte ale sacrificiului şi scufundă totul. Atunci el şi soţia, în apă pînă la gît, îşi fac baia rugîndu-se şi spălîndu-se, întîi pe spate, apoi pe mîini şi pe picioare, unul pe celălalt[307]. O dată terminate toate acestea, ei ies din baie şi îmbracă haine noi[308]. Totul a fost deci trecut prin apă, astfel încît să se piardă orice caracter periculos sau pur şi simplu religios; greşelile ritualice care au putut fi făcute sînt expiate, ca şi crima comisă prin uciderea zeului Soma. Or, dacă ritul este mai complex decît cele despre care am vorbit mai sus, el este de aceeaşi natură: faptele şi teoria îi atribuie aceeaşi funcţie.

Din nefericire, textele biblice sînt mai puţin complete şi mai puţin clare; găsim totuşi în ele cîteva aluzii la aceleaşi practici. În sărbătoarea Ispăşirii, marele-preot, după ce a izgonit ţapul lui Azazel, se întorcea în sanctuar şi îşi scotea costumul sacru, pentru „a nu răspîndi consacrarea"; se spăla, îşi punea alte

305. Aceste locuri, aceste iazuri, *tîrthas*, care sînt şi azi considerate sacre în special în India se presupune că sînt proprietatea favorită a lui Varuṇa (*Śat. Br.* 4, 4, 5, 10).
306. *Âp.*, XIII, 20, 10, 11.
307. *Âp.* XIII, 22, 2, com. În acelaşi timp, ei repetă diverse formule exprimînd următoarele: că îşi ispăşesc păcatele, greşelile lor rituale, că obţin forţă, prosperitate şi glorie, însuşindu-şi astfel forţa magică a apelor, a riturilor şi a plantelor.
308. Ei îşi dau vechile haine preoţilor (abandonîndu-şi astfel vechea personalitate); îmbrăcînd altele noi, „îşi schimbă pielea precum şarpele". „Nu există mai mult păcat în ei, acum, decît într-un copil fără dinţi". *Ś. B.*, 4, 4, 5, 23.

veşminte, scotea şi sacrifica *ôlâ*[309]. Bărbatul care condusese ţapul se scălda şi îşi spăla hainele înainte de a se întoarce[310]. Cel care ardea resturile din *ḥaṭṭât* proceda la fel[311]. Nu ştim dacă şi alte sacrificii erau însoţite de practici asemănătoare[312]. În Grecia, după sacrificiile expiatorii, sacrificatorii, care, de altfel, se abţineau pe cît posibil să atingă victima, îşi spălau hainele într-un rîu sau într-un izvor înainte de a se întoarce în oraş sau acasă[313].

Ustensilele folosite în timpul sacrificiului erau spălate cu grijă atunci cînd nu erau distruse[314]. Aceste practici limitau acţiunea consacrării. Ele sînt suficient de importante, cît să se păstreze în slujba creştină. După împărtăşire, preotul spală potirul, se spală pe mîini ; după care slujba s-a terminat, ciclul s-a închis, iar oficiantul pronunţă formula finală şi eliberatoare : *Ite, missa est*. Aceste ceremonii corespund celor care au marcat intrarea în sacrificiu. Credinciosul şi preotul sînt eliberaţi, aşa cum fuseseră pregătiţi la începutul ceremoniei. Sînt ceremonii inverse, ca o contrapondere a celor dintîi.

Starea religioasă a sacrificantului descrie deci, şi ea, o curbă simetrică celei parcurse de victimă. Ea începe prin a se ridica progresiv în sfera religiosului, atinge astfel un punct culminant, de unde coboară din nou

---

309. Lev. XVI, 22, 23. El îşi schimba încă o dată hainele la ieşirea din post şi se întorcea acasă primind felicitările prietenilor, pentru că a trecut prin toate încercările, a îndeplinit toate riturile, a scăpat de toate primejdiile acestei zile. (*Talm. J. Yoma*. VIII, 8, 5, *Mischnâ*).
310. Lev. XVI, 26.
311. *Ib.*, 28. – La fel cel care aducea cenuşa vacii roşcate.
312. Ştim (Iezechiel XLIV, 19) că hainele preoţilor erau închise în „camerele sfinte", în care preoţii mergeau să se îmbrace şi să se dezbrace înainte de a se prezenta publicului ; contactul cu aceste haine era periculos pentru laici.
313. Porf., *De Abst.*, 11, 44. – Paton, *Cos.*, 28, 24. – Cf. Frazer, *Golden Bough*, 11, pp. 54 şi urm.
314. Lev. VI, 21 (*ḥaṭṭat*).

spre profan. În felul acesta, fiecare din fiinţele şi obiectele care joacă un rol în sacrificiu e prins parcă într-o mişcare uniformă, care, de la intrare pînă la ieşire, se continuă pe două pante opuse. Însă dacă aceste curbe astfel descrise au aceeaşi configuraţie generală, nu ating toate aceeaşi înălţime ; bineînţeles, cea descrisă de victimă ajunge în punctul cel mai ridicat.

De altfel, este evident că importanţa respectivă a fazelor de ascensiune şi de coborîre poate varia la infinit, în funcţie de circumstanţe. Este ceea ce vom arăta în cele ce urmează.

III. Cum variază schema potrivit funcţiilor generale ale sacrificiului

În cele precedente, nu am făcut decît să construim o schemă. Însă această schemă se dovedeşte a fi mai mult decît o simplă abstracţiune. În sfîrşit, am observat că ea era realizată *in concreto* în cazul sacrificiului animalier hindus ; în plus, în jurul acestui rit, am putut grupa un ansamblu de rituri sacrificiale prescrise de ritualul semitic şi ritualurile greceşti şi latine. În realitate, acesta constituie materia comună din care iau naştere formele particulare ale sacrificiului. Potrivit scopului urmărit şi funcţiei pe care trebuie să o îndeplinească, părţile componente pot avea proporţii diferite şi se pot dispune într-o ordine diferită ; unele pot căpăta o importanţă mai mare în defavoarea celorlalte, altele pot chiar lipsi cu desăvîrşire. De aici derivă diversitatea sacrificiilor, însă fără ca între feluritele combinaţii să existe diferenţe specifice. Întotdeauna apar aceleaşi elemente, grupate în mod diferit sau inegal dezvoltate. Este ceea ce vom încerca să arătăm în legătură cu cîteva tipuri fundamentale.

Deoarece sacrificiul are drept scop modificarea stării religioase a sacrificantului sau a obiectului sacrificiului, putem prevedea *a priori* că liniile generale ale schiţei noastre trebuie să varieze potrivit stării de la începutul ceremoniei. Să presupunem mai întîi că aceasta este neutră. Sacrificantul (şi ceea ce afirmăm despre sacrificant ar putea fi repetat şi despre obiect, în cazul sacrificiului obiectiv) nu este învestit, înaintea sacrificiului, cu vreun caracter sacru : sacrificiul are atunci funcţia de a-l determina să-l dobîndească. Ceea ce se

întîmplă mai ales în sacrificiile de iniţiere şi în cele de consacrare. În aceste situaţii, cum distanţa dintre punctul de plecare al sacrificantului şi cel unde trebuie să ajungă este mare, se dovedeşte a fi necesară desfăşurarea ceremoniilor de introducere ; el pătrunde pas cu pas, cu precauţie, în lumea sacră. Şi invers, cum consacrarea este mai mult rîvnită decît temută, există grija de a nu o diminua limitînd-o şi circumscriind-o prea strict. Chiar revenind la viaţa profană, sacrificantul trebuie să păstreze ceva din ceea ce a dobîndit în timpul sacrificiului. Practicile de ieşire sînt deci reduse la expresia lor cea mai simplă. Ele pot chiar să dispară cu desăvîrşire. Pentateuhul nu le semnalează atunci cînd descrie riturile de hirotonisire a preoţilor, a leviţilor. În liturghia creştină, aceste practici nu supravieţuiesc decît sub forma unor purificări suplimentare. De altfel, schimbările produse prin aceste sacrificii au o durată variabilă. Uneori sînt esenţiale şi implică o veritabilă metamorfoză. Se spunea că omul care se atingea de carnea victimei omeneşti sacrificate în Lyceum lui Zeus Lycaios (*lupul*) se transforma în lup precum Lycaon, după ce sacrificase un copil[315]. Tocmai de aceea asemenea sacrificii se regăsesc în riturile de iniţiere, adică în riturile care au drept scop introducerea unui suflet într-un trup[316]. În orice caz, la sfîrşitul ceremoniei, sacrificantul se trezea marcat de un caracter sacru, ceea ce atrăgea cîteodată interdicţii speciale. Acest caracter putea fi chiar incompatibil cu altele de

315. Plat., *Rep.*, VIII. – Paus., VIII, 2, 6 ; VI, 2, 3, – Pliniu, *N. H.*, VIII, 22. – Vezi Mannhardt, *W. F. K.*, II, p. 340. – Aceeaşi legendă despre sanctuarul de la Hiria : Gruppe, *Griech. Mythologie*, pp. 67 şi urm. – Cf. Wellhausen, *Reste des Arabischen Heidenthums*, p. 162 şi n., p. 163. – Vezi în continuare, p. 127.

316. Facem aluzie la faptele cunoscute, începînd cu lucrările lui Mannhardt, Frazer, Sidney Hartland, sub numele de *suflet exterior*, la care ultimii doi autori au adăugat toată teoria iniţierii.

acelaşi gen. Astfel, în Olimpia, cel care, după ce a sacrificat pentru Pelops, consumă din carnea victimei, nu are dreptul să-i aducă sacrificii lui Zeus[317].

Această primă caracteristică este legată de o alta. Scopul oricărui rit îl constituie creşterea religiozităţii sacrificantului. Pentru aceasta, el trebuie să fie asociat cît mai strîns cu putinţă cu victima ; căci tocmai datorită forţei acumulate de consacrare, sacrificantul ajunge să capete caracterul dorit. Putem spune că, în acest caz, caracterul – a cărui comunicare este chiar ţinta sacrificiului – *trece de la victimă asupra sacrificantului* (sau a obiectului). De aceea ei sînt puşi în contact după jertfire sau, cel puţin, în acel moment se stabileşte legătura cea mai importantă. Fără îndoială, se întîmplă ca punerea mîinilor să stabilească o relaţie între sacrificant şi victimă, înainte ca aceasta din urmă să fie distrusă ; însă cîteodată (de exemplu, în *zebaḥ shelamim*), ea lipseşte cu desăvîrşire sau, în orice caz, este secundară. Esenţială este relaţia stabilită după plecarea spiritului. Atunci se practică o comuniune alimentară[318]. Am putea numi sacrificiile de acest fel *sacrificii de sacralizare*. Aceeaşi denumire se potriveşte în egală măsură şi acelor sacrificii care nu au drept scop dobîndirea de către sacrificant a unui caracter sacru, ci doar accentuarea unui caracter preexistent.

Nu este un fapt neobişnuit însă ca individul care va face sacrificiul să fie marcat deja de un caracter sacru, de unde rezultă interdicţii rituale ce pot fi contrare intenţiilor sale. Păcatul[319] căpătat prin nerespectarea legilor religioase sau prin contactul cu lucrurile impure,

---

317. Paus., V, 13, 4. Aceeaşi interdicţie exista şi la Pergam pentru cei care aduseseră sacrificii lui Telephos.
318. Vezi mai sus, pp. 98-99, 105. Atunci se efectuează identificarea cîteodată căutată între sacrificant, victimă şi zeu ; şi aceasta este absolută (pe acest principiu, vezi Evr. II, 11).
319. Ps. CVI, 39. „S-au întinat prin faptele lor şi s-au prostituat prin practicile lor."

este un fel de consacrare[320]. Păcătosul, asemeni criminalului, este o fiinţă sacră[321]. Dacă aduce sacrificii, atunci scopul (sau cel puţin una din ţintele sale) este, în acest caz, acela de a-l scăpa de consacrare. Adică expierea. Dar să remarcăm un fapt important : din punct de vedere religios, boala, moartea şi păcatul sînt identice ; majoritatea greşelilor rituale sînt sancţionate prin nefericire şi suferinţă fizică[322]. Şi, invers, acestea sînt socotite a fi determinate de greşeli comise în mod conştient sau inconştient. Conştiinţa religioasă, chiar aceea a contemporanilor noştri, n-a despărţit niciodată în mod clar încălcarea regulilor divine de consecinţele lor materiale asupra corpului, asupra situaţiei celui vinovat, asupra viitorului său pe lumea cealaltă. În consecinţă, ne putem ocupa atît de sacrificiile curative cît şi de sacrificiile pur expiatorii. Şi unele, şi celelelate îşi propun să transfere (graţie continuităţii sacrificiale) asupra victimei impuritatea religioasă a sacrificantului şi să o elimine o dată cu aceasta.

Astfel, forma cea mai banală de expiere este pur şi simplu eliminarea. În această categorie intră izgonirea ţapului lui Azazel şi cea a păsării, în sacrificiul curăţirii leprosului. În Ziua Ispăşirii erau aleşi doi ţapi. Marele preot, după diferite *ḥaṭṭât*, îşi punea amîndouă mîinile pe capul unuia din ţapi, mărturisea asupra lui păcatele lui Israel, pe urmă îi dădea drumul în deşert. Lua cu el păcatele care i-au fost transmise prin punerea mîini-

---

320. Lev. XI şi urm. – Cf. Marquardt, *op. cit.*, VI, p. 277. – Cf. Frazer, *Encyclopaedia Britannica*, art. „Taboo". – Cf. *Gold. Bough, passim.* – Cf. Jevons, *Introd. Histor. Relig.*, pp. 107 şi urm.
321. Cf. Rohde, *Psyché*, I, pp. 179, 192 ; S. R. Steinmetz, *Studien zur ersten Entwickelung der Strafe*, II, pp. 350 şi urm.
322. Este vorba despre sancţiunea generală a greşelilor ritualice din Levitic, în Deuteronom, în Exodul precum şi în Iezechiel şi cărţile istorice : trebuie să respectăm riturile, pentru a nu muri, pentru a nu fi atins de lepră, precum regele Azaria. – Cf. Oldenberg, *Rel. d. Ved.*, pp. 287, 319, Cf. Bergaigne, *Rel. Ved.*, III, pp. 150 şi urm.

lor[323]. În sacrificiul curăţirii leprosului[324], sacrificatorul lua două păsări. Îi tăia uneia gîtul deasupra unui vas de lut, plin cu apă de izvor. Cealaltă era înmuiată în această apă însîngerată, cu care era stropit leprosul. Pe urmă păsării vii i se dădea drumul pe cîmp, ducînd lepra cu ea. Bolnavul nu mai avea de făcut decît o abluţiune ; era purificat şi vindecat.

În *ḫaṭṭât* apare o eliminare la fel de clară în cazul în care resturile victimei sînt scoase în afara taberei şi arse în întregime[325]. – Sacrificiile vindecătoare hinduse prezentau cazuri analoge[326]. Pentru a vindeca de gălbinare[327], sînt legate păsări galbene sub patul bolnavului ; acesta este spălat în aşa fel încît apa să cadă peste păsările care încep să cîrîie. După cum spune imnul magic, în acel moment „gălbinarea" a trecut „în păsările galbene"[328]. – Dar să depăşim puţin acest stadiu prea concret al ritului. Să ne gîndim la un individ lovit de o vrajă rea. Sînt folosite o serie de rituri, dintre care unele sînt pur simbolice[329], însă celelalte se apropie de

323. Lev. XVI. Cf. mai sus, p. 87, n. 180.
324. Lev. XIV, 1 şi urm.
325. Despre sacrificiile expiatorii greceşti, vezi Lasaulx, „Sühnopfer der Griechen", *Akad. Abhdlg.*, Würzburg, 1844, pp. 236 şi urm. – Donaldson, „On the Expiatory and Substitionary Sacrifices of the Greeks", *Transactions of Edinburgh*, 1876, pp. 433 şi urm. Pentru faptele germanice, vezi Ullrich Jann, *Die abwehrenden und die Sühnopfer der Deutschen*, Inaug. Diss. Breslau, 1884, retipărit în *Die Deutschen Opferghebraüche bei Ackerbau und Viehzuhcht* (*Germ. Abhd.*, III, de Weinhold).
326. Vezi Oldenb., *Rel. d. Ved.*, pp. 287 şi urm., pp. 522 şi urm.
327. *Kauś. sû.*, 26, 18. – Cf. reuşitul articol al lui Kuhn, pentru o serie de rituri analoge, observate în întreaga Europă (*Kuhn's Zeitschrift*, XIII, pp. 113 şi urm.). Pentru acest rit, vezi Bloomfield, *Hymns of the Atharva-Veda, S. B. E.*, XLII ad *A. V.*, I, 22, p. 244 ; Cf. Introd. la VII, 116 (p. 565, 7).
328. *A. V.*, I, 22, 4.
329. Pentru aceste rituri, vezi Bloomfield. *Op. cit.*, introd. la VII, 116, şi Winternitz, „Altind. Hochzeitsrituell", *Abhdl. d. k. k. Ak. d. Wiss. z.*, Wien., XL, pp. 6, 12, 23, 67, *Kauś. sû.*, 18, 17, 16.

sacrificiu. De piciorul stîng al unui „cocoş negru"[330] se leagă un cîrlig, de el se agaţă o turtă şi i se dă drumul păsării, zicîndu-se[331] : „Zboară de-aici, vrajă rea[332], dispari, zboară în altă parte ; de cel ce ne urăşte cu acest cîrlig te legăm"[333]. Tara sacrificantului s-a fixat asupra păsării şi a dispărut o dată cu ea, fie că a fost nimicită, fie că a căzut asupra duşmanului[334].

Există însă un caz special, unde se vede clar că acest caracter astfel eliminat este unul fundamental religios : este cel al „taurului la frigare"[335], victimă expia-

---

330. Traducem *ad litteram*. Bloomfield şi comentariul explică (*ad loc.*) prin cuvîntul corb.
331. *A. V.*, VII, 115, 1.
332. *Lakṣmî*, „marcă" a nefericirii, urmă a zeiţei Nirrti (a distrugerii). Această marcă este corespunzătoare şi culorii negre a corbului, şi bucăţii de turtă care i se leagă de picior.
333. Aruncarea farmecelor rele asupra duşmanului este o temă constantă în ritualul vedic, atharvanic şi în altele.
334. Cf. *Kauś. sû.*, 32, 17.
335. Pentru acest rit vezi Oldenberg, *Rel. d. Ved.*, p. 82, p. 446, n. 1, şi mai ales Hillebrandt, *Rit. litt.*, p. 83. Ritul face parte din ritualul domestic. Textele sînt : *Âśv. gṛh. sû.*, 4, 8 ; *Pâr.*, 3, 8 ; *Hiran.*, 2, 8, 9., *Âp. gṛh. sû.*, 19, 13 şi urm. ; 201-219. – Textul din *Âśv.* pare să atribuie acestui rit sensul unui rit al prosperităţii (4, 8, 35 ; *Pâr.*, 3, 8, 2). Însă caracterele ritului sînt foarte clare, iar comentariul la *Hiran.*, 2, 9, 7 (edit. Kirste, p. 153) vede aici o *śânti* pentru Rudra, zeu al animalelor, o „modalitate de a îmblînzi" zeul cu ajutorul unei victime care ar fi „frigarea vacilor". (Cf. Oldenberg, trad. Hiran, *S. B. E.*, XXX, p. 220.) – Oldenberg vede mai ales în acest rit o variantă de *Tierfetischismus*. Se opreşte în primul rînd la descrierea aspectului esenţial al ritului care este incorporarea zeului în victimă. – Ritul nu ne-a fost transmis decît prin texte destul de recente, care prezintă divergenţe importante. Nu putem expune aici analiza istorică a textelor. Rezultatul la care ajungem este acela că au existat acolo trei rituri mai mult sau mai puţin eterogene, care au fuzionat într-o oarecare măsură, două cîte două, sau toate, în funcţie de şcolile şi clanurile brahmanice. Prezentăm mai ales ritul clanurilor de atreya (*Âśv. Pâr.*). În orice caz, ritul este foarte vechi, iar imnurile din *Ṛg Veda* dedicate lui Rudra (V, 43 ; I, 114 ; II, 33 ; VII, 46) sînt, atît prin sutre cît şi prin Sâyana, consacrate acestui rit, căruia i se aplică în mod remarcabil.

torie a zeului Rudra. Rudra este stăpînul animalelor, cel care le poate distruge, atît pe ele cît şi pe oameni, prin ciumă sau friguri. El este deci zeul primejdios[336]. Or, în calitatea sa de zeu al animalelor domestice, el se află în interiorul turmei şi totodată o încercuieşte şi o ameninţă. Pentru a-l îndepărta, va fi adus în cel mai frumos taur al turmei. Acest taur devine Rudra însuşi ; este crescut, consacrat ca atare, este slăvit[337]. Pe urmă – cel puţin după părerea anumitor şcoli – este sacrificat în afara satului, la miezul nopţii, în mijlocul pădurii[338] ; în felul acesta, Rudra este eliminat[339]. Acest Rudra al animalelor s-a alăturat acelui Rudra al pădurilor, cîmpurilor şi răspîntiilor. Sacrificiul a încercat şi a reuşit tocmai să izgonească un element divin.

În toate aceste situaţii, caracterul sacru transmis de sacrificiu nu merge dinspre victimă spre sacrificant[340], ci, din contra, dinspre sacrificant spre victimă. Sacrifi-

---

336. Pentru Rudra, vezi mai ales Oldenberg, *Rel. d. Ved.*, 216-224 ; 283 şi urm. ; 333 şi urm. – Cf. Barth, *M. Oldenberg et la relig. du Veda*, „Journal des savants", 1896. – Siecke, *Der Gott Rudra* etc. *Archiv. f. Religionswiss*, I, 3 şi 4 (de un naturalism nestăpînit). – Bergaigne, *Rel. Ved.*, III, 31 şi urm. ; 152-154. – Lévi, *Doctr.*, p. 167 (*Ait. Br.*, 13, 9, 1). Ne este imposibil să expunem aici motivele explicaţiei date de noi personalităţii mitice a zeului Rudra.
337. Este aspectul asupra căruia toate şcolile cad de acord : ofrandele-i sînt oferite pentru a le mirosi (cf. Oldenberg *Rel. d. Ved.*, p. 82., modalitatea prin care calul divinizat al ritului *aśvamedhâ* respira ofrandele ; şi cf. *Kâty. śr. sû.*, 14, 3, 10) ; purta toate numele lui Rudra : „*ôm* (silabă magică) pentru *Bhava*, *ôm* pentru *Śarva* etc." Cf. *A. V.*, IV, 28 ; sînt recitate textele pentru Rudra : *T. S.*, 4, 5, 1, şi urm. Vezi *Mantrapâtha, Âpastamba*, edit. Winternitz, II, 18, 10 şi urm.
338. După *Pâraskâra*.
339. Nu se putea aduce nimic în sat din animal „pentru că zeul caută să-i ucidă pe oameni". Rudele nu puteau să se apropie de locul sacrificiului, nici să mănînce fără vreun ordin sau o invitaţie specială din carnea victimei : *Âśv.*, 4, 8, 31 şi 33 (vezi Oldenberg, *S. B. E.*, XXIX, p. 258).
340. Pentru simplificarea expunerii subînţelegem mereu faptul că acelaşi lucru poate să se repete, în aceiaşi termeni, pentru obiecte.

cantul se descarcă asupra ei. De aceea, punerea lor în contact (sau cel puţin cea cu adevărat esenţială) se produce înainte de imolare şi nu după. După ce s-a descărcat asupra victimei, dimpotrivă, sacrificantul tinde să se ferească atît de ea, cît şi de locul unde s-a petrecut ceremonia. Din acest motiv, riturile de ieşire sînt foarte dezvoltate. Riturile de acest fel, semnalate de noi, nu ne-au fost prezentate decît drept sacrificii expiatorii. După primul sacrificiu care l-a purificat, leprosul trebuie să-şi desăvîrşească purificarea printr-o abluţiune suplimentară şi chiar printr-un nou sacrificiu[341]. Dimpotrivă, riturile de intrare sînt restrînse sau chiar lipsesc. Fiind deja învestit cu un caracter religios, sacrificantul nu mai e obligat să-l dobîndească. De la începutul ceremoniei religiozitatea care-l marchează scade în mod progresiv. Mişcarea ascensională descoperită în sacrificiul complet este rudimentară sau este chiar absentă. Ne aflăm deci în prezenţa unui alt tip, în care intră aceleaşi elemente ca şi în sacrificiul de sacralizare ; acum însă, ele sînt orientate în sens contrar, iar importanţa lor respectivă este răsturnată.

Pînă acum am presupus că acel caracter sacru care-l marca pe sacrificant la începutul sacrificiului reprezenta pentru el o tară, un motiv de inferioritate religioasă, un păcat, o impuritate etc. Există însă situaţii cînd mecanismul este identic şi unde, totuşi, starea iniţială devine pentru sacrificant o sursă de superioritate, constituie o stare de puritate. La Ierusalim, *nazir*-ul[342] era o fiinţă perfect curată ; i se dăruise lui Iahve, printr-un legămînt, în urma căruia se abţinea să bea vin şi nu-şi mai tăia părul. Trebuia să se ferească de orice maculare. Însă, o dată ajuns la sfîrşitul legămîntului[343], nu putea să se elibereze de el decît printr-un

---

341. Lev. XIV, 10 şi urm.
342. Num. VI, 13 şi urm. – *Talmud J. Tratat : Nazir* (Schwab, vol. IX. pp. 84 şi urm.).
343. *Talm. Naz.*, I, 2. *Nazirul* oferă acelaşi sacrificiu atunci cînd îşi taie părul devenit prea greu.

sacrificiu. Pentru aceasta, face mai întîi o baie de curăţire[344], pe urmă oferă un miel drept *ôlâ*, o capră drept *ḥaṭṭât* şi un berbec drept *zebaḥ shelamim*. Îşi taie pletele şi îşi aruncă părul în focul la care se frige carnea pentru *shelamim*[345]. Atunci cînd sacrificatorul face *zebaḥ shelamim*, el aşază peste mîinile *nazir*-ului *teroumâ, tenouphâ*, adică părţile consacrate şi o turtă din ofranda corespunzătoare[346]. După care, îi prezintă ofrandele lui Iahve. După aceea, spune textul, *nazir*-ul va putea să bea vin, adică este dezlegat de consacrare. O parte din aceasta a trecut asupra pletelor tăiate şi oferite pe altar, alta asupra victimei care-l reprezintă. Ambele sînt eliminate. Procesul este deci acelaşi ca în cazul expierii. Caracterul sacru, oricare i-ar fi înalta valoare religioasă, merge dinspre sacrificant spre victimă. În consecinţă, sacrificiul de expiere este el însuşi doar o variantă particulară a unui tip mai general, independent de caracterul favorabil sau defavorabil al stării religioase afectate de sacrificiu. L-am putea numi *sacrificiu de desacralizare*.

Lucrurile, asemeni persoanelor, pot să aibă o atît de mare sfinţenie încît devin inutilizabile şi periculoase. De aceea apar drept necesare sacrificiile de desacralizare. Aceasta se întîmplă mai ales în cazul produselor agricole. Fiecare specie de fructe, cereale şi altele este în întregime sacră, interzisă, atît timp cît un rit, adesea simbolic, nu face să dispară interdicţia care-o protejează[347]. În acest scop, toată energia conţinută de fructe

344. *Ib.*, II, 10.
345. *Nazir, ib.*, VI, 7 şi 8. – Num. VI, 18.
346. Num., VI, 19.
347. Vezi mai ales Frazer, *Golden Bough*, notă adiţională la vol. II, pentru un anumit număr de fapte etnografice, cf. *ib.*, II, pp. 62 şi urm. S-ar putea extinde cu uşurinţă numărul faptelor citate. Frazer a observat cu îndreptăţire că majoritatea ofrandelor din primele roade constau în consacrarea unei părţi din specia comestibilă, parte care reprezintă întregul. Însă demersul său, menţinut de altfel pe terenul faptelor, nu a dat seamă de funcţia ritului.

se concentrează într-o parte din ele. Pe urmă, partea respectivă este sacrificată şi, numai prin aceasta, celelalte sînt eliberate[348]. Sau mai mult încă, trecînd prin două etape succesive de desacralizare, întreaga consacrare se concentrează asupra primelor fructe, apoi ele însele sînt reprezentate printr-o victimă ce va fi eliminată. Este ceea ce se întîmpla, de exemplu, în cazul aducerii primelor fructe la Ierusalim[349]. Locuitorii unui ţinut[350] îşi aduceau *in corpore* coşurile. În fruntea cortegiului mergea un cîntăreţ din fluier. *Kohanim*-ii îi întîmpinau pe noii veniţi şi, în oraş, toată lumea se ridica la sosirea lor, închinîndu-se astfel în faţa lucrurilor sacre ce erau purtate. În spatele cîntăreţului din fluier, mergea un bou cu coarnele aurite, încoronat cu crengi de măslin. Acest bou, care purta poate fructele sau trăgea carul, era mai tîrziu sacrificat[351]. Ajuns la muntele sacru, fiecare dintre cei de faţă, „chiar regele Agrippa însuşi", îşi lua coşul şi urca în piaţa templului[352]. Porumbeii aşezaţi

348. De obicei, această parte este cea dintîi din fiecare lucru. Ştim care este întinderea prescripţiilor biblice cu privire la primii născuţi, ai oamenilor şi ai animalelor, primele fructe şi primele grîne ale anului, primele produse ale unui copac (*orlâ*), primul grîu consumat (*azymes*), primul aluat (*ḥallâ*). Din tot ceea ce vieţuieşte şi dă viaţă, primele roade îi aparţin lui Iahve. Binecuvîntările talmudice şi sinagogale au accentuat şi mai mult această temă, deoarece ele sînt obligatorii atunci cînd se gustă pentru prima dată dintr-un fruct sau se începe o masă etc.
349. *Talm. J. Biccourim*, III, *Mischnâ*, 2 şi în continuare. Desigur, nu putem urmări ritul în textele biblice, care nu conţin decît prescripţiile sacerdotale şi nu obiceiurile populare. Caracterul popular al întregului rit este evident : cîntăreţul din fluier, taurul încoronat cu crengi de măslin, cu coarnele aurite (care putea să înlocuiască o capră cu coarnele argintate, cf. *Gem.*, *ad loc.)*, coşurile, porumbeii, toate acestea reprezintă trăsături originare, de o vechime incontestabilă. De altfel, textele mishnaice sînt ele însele foarte vechi.
350. Se adunau cu toţii în ajun şi petreceau noaptea în piaţa (publică de teama contactului impur, potrivit *Gemarâ*).
351. *Gem.* la 2. Rabinii discută pentru a şti dacă era în *shelamim* sau în *ôlâ*.
352. Rit de răscumpărare personală, caz destul de deosebit.

deasupra slujeau drept arderi-de-tot[353], iar ceea ce era purtat în mîini era oferit preotului. Astfel, în acest caz, se suprapun două modalităţi de a îndepărta sfinţenia primelor fructe : consacrarea la templu, sacrificiul boului şi sacrificiile porumbeilor, personificări ale virtuţilor despre care se presupunea că sălăşuiesc acolo.

Apropierea făcută mai sus între *nazir* şi expierea individuală, între situaţia primelor fructe şi cea a celorlalte lucruri ce trebuie eliberate de un caracter religios cu adevărat negativ ne face să observăm un aspect important. Era deja evident faptul că, într-o manieră generală, sacrificiul a putut fi folosit cu două scopuri diametral opuse, cum sînt dobîndirea unei stări de sfinţenie şi suprimarea unei stări de păcat. Pentru că sacrificiul cuprinde în ambele situaţii aceleaşi elemente, între cele două stări trebuie să nu existe opoziţia tranşantă sesizabilă de obicei. Mai mult încă, tocmai am văzut că cele două stări, una de puritate perfectă şi cealaltă de impuritate, pot să fie prilejul pentru un procedeu sacrificial identic, în care elementele nu numai că sînt identice, ci şi înlănţuite în aceeaşi ordine şi orientate în acelaşi sens. Şi invers, se întîmplă ca o stare profană să fie tratată, în anumite condiţii, ca opusul ei, o stare de consacrare religioasă. Pînă acum, n-am făcut decît să izolăm mecanismele elementare, tipurile aproape abstracte care, în realitate, sînt cel mai adesea solidare. Însă nu ar fi tocmai exactă reprezentarea expierii doar ca o simplă eliminare, unde victima nu ar juca decît rolul unui intermediar pasiv sau al unui receptacol. Victima sacrificiului expiatoriu este mai sacră decît sacrificantul. Ia asupra sa o consacrare, nu întotdeauna diferită de cea dobîndită în sacrificiile de sacralizare, întrucît vom vedea cum sînt reunite în acelaşi sacrificiu rituri expiatorii şi rituri de sacralizare. Forţa pe care o conţine victima este de

353. Cf. *Menaḥot*, in *Talm. Babli*, 58 a (trimitere Schwab, *ad loc.*).

natură complexă ; în ritualul ebraic, rezidurile din arderea vacii roşcate, adunate într-un loc curat, îl fac impur, prin atingere, pe un individ aflat într-o stare normală şi, totuşi, servesc la purificarea celor care au ajuns să se maculeze în vreun fel[354]. În aceeaşi categorie intră şi modalităţile de comunicare stabilite între sacrificant şi victimă în urma uciderii sacrificiale : există sacrificii expiatorii în care, după ce victima a fost jupuită, sacrificantul (înainte de a fi complet purificat) rămîne deasupra pieii victimei sau o atinge. Alteori, pielea victimei este purtată în locul pentru care se face expierea[355]. În sacrificiile mai complexe, ce vor fi pomenite în continuare, eliminarea se complică, presupunînd şi o absorbţie. În fond, privind cu atenţie sacrificiul ebraic, consacrarea victimei se înfăptuieşte la fel în *ḫaṭṭât* şi *ôlâ*. În primul sacrificiu, ritul atribuirii sîngelui este doar mai complet. Şi, fapt remarcabil, cu cît atribuirea sîngelui este mai completă, cu atît excluderea expiatorie este mai apropiată de perfecţiune. Atunci cînd sîngele era purtat în sanctuar, victima era tratată ca fiind impură şi arsă în afara taberei[356]. În cazul contrar, victima era mîncată de preoţi, ca porţiile consacrate ale *shelamim*-ului. Ce diferenţă exista deci între impuritatea victimei primului *ḫaṭṭât* şi caracterul sacru al victimei celui de-al doilea ? Nici una ; sau mai curînd exista o diferenţă teologică între sacrificiile expiatorii şi sacrificiile de sacralizare. În *ḫaṭṭât* şi în celelalte sacrificii, există desigur atribuirea sîngelui la altar, însă altarul era împărţit printr-o dungă roşie. Sîngele *ḫaṭṭât*-ului era vărsat dedesubt, cel al ofrandelor deasupra[357]. Existau două religiozităţi, fără deosebiri profunde între ele.

---

354. Num. XIX.
355. Vezi mai sus, p. 96.
356. Ritual al Kippur-ului.
357. *Talm. J. Maaser Sheni*, VI, *Gem.* (vezi Schwab, p. 247). – Cf. *Mischnâ* in *Middoth*, citat *ib.*

În cele din urmă, după cum bine a demonstrat Robertson Smith, purul şi impurul nu sînt contrarii care se exclud ; sînt două aspecte ale realităţii religioase. Forţele religioase se caracterizează prin intensitatea lor, importanţa lor, măreţia lor ; prin urmare, ele sînt separate. Iată ce le constituie ; însă sensul în care ele se exercită nu este în mod necesar predeterminat de natura lor. Ele pot să fie benefice sau malefice. Depinde de circumstanţe, de riturile folosite etc. Ne explicăm astfel de ce acelaşi mecanism sacrificial poate să corespundă unor nevoi religioase de o diversitate extremă. Poartă aceeaşi ambiguitate ca şi forţele religioase înseşi. Este apt şi pentru bine, şi pentru rău ; victima reprezintă atît moartea cît şi viaţa, atît boala cît şi sănătatea, atît păcatul cît şi virtutea, atît minciuna cît şi adevărul. Este modalitatea de concentrare a religiosului ; îl exprimă, îl încarnează, îl poartă. Numai acţionînd asupra victimei reuşim să acţionăm asupra religiosului, să-l dirijăm, fie că acesta este atras sau absorbit, ori expulzat şi eliminat. În acelaşi mod, ne explicăm cum, prin procedee adecvate, aceste două forme ale religiozităţii pot să se transforme una în alta şi cum rituri care, în anumite cazuri, par opuse sînt cîteodată confundabile.

IV. Cum variază schema potrivit funcţiilor speciale ale sacrificiului

Tocmai am arătat cum variază schema noastră pentru a se adapta diferitelor stări religioase în care se găseşte fiinţa, oricare ar fi ea, afectată de sacrificiu. Însă nu ne-am preocupat încă să aflăm ce este această fiinţă în sine, ci numai dacă avea sau nu un caracter sacru înainte de ceremonie. Totodată, e uşor de prevăzut că sacrificiul nu ar putea fi acelaşi atunci cînd este făcut pentru sacrificantul însuşi sau pentru un lucru care-l interesează. Funcţiile îndeplinite de sacrificiu trebuie deci să se specializeze. Să vedem aşadar ce diferenţieri se produc de această dată.

Sacrificiile care privesc în mod direct chiar persoana sacrificantului au fost numite personale. Din această definiţie rezultă faptul că toate sacrificiile prezintă un caracter iniţial comun: deoarece sacrificantul reprezintă originea şi încheierea ritului, actul începe şi se sfîrşeşte cu el. E un ciclu închis de sacrificant. Fără îndoială, ştim bine că există întotdeauna cel puţin o atribuire a spiritului lucrului sacrificat zeului sau puterii religioase care acţionează în cadrul sacrificiului. Cu toate acestea, e adevărat că actul îndeplinit de sacrificant îi foloseşte acestuia în chip nemijlocit.

În al doilea rînd, în toate aceste tipuri de sacrificii, la ieşirea din ceremonie, sacrificantul şi-a ameliorat condiţia, fie că a înlăturat răul de care suferea, fie că a revenit în starea de graţie, fie că a dobîndit o forţă divină. Există chiar un număr foarte mare de ritualuri în care o formulă specială, fie la ieşire, fie în momentul solemn al sacrificării, exprimă această schimbare,

această mîntuire ce intervine[358], modul în care sacrificiul este transportat în lumea vieţii[359]. Se întîmplă chiar ca această comuniune să determine un fel de alienare a personalităţii. Mîncînd lucrul sacru în care se presupune că sălăşluieşte zeul, sacrificantul îl absoarbe ; e posedat de el, κάτοχος ἐκ τοῦ θεοῦ γίνεται[360], ca preoteasa templului lui Apollo de pe Acropolele din Argos, după ce a băut sîngele mielului sacrificat. S-ar părea, e adevărat, că sacrificiul expiatoriu nu are aceleaşi efecte. Însă, în realitate, Ziua „Ispăşirii" este şi „ziua lui Dumnezeu". Este momentul cînd cei curăţaţi de păcate prin sacrificiu sînt înscrişi în „cartea vieţii"[361]. Ca şi în cazul sacralizării, circuitul stabilit, prin intermediul victimei, între sacru şi sacrificant îl regenerează

358. Ştim că această „moarte" în care este aruncat credinciosul înaintea revenirii lui Iahve este o temă fundamentală în Profeţi şi în Psalmi (Cf. Iezechiel XXXVIII, 2 ; Iov XXXIII, 28 şi comentariul in *Talm. J. Baba qamma*, VII, 8, (4) (*Gem.*). Vezi Ps. CXVI în întregime şi CXVII începînd cu 17 : „Nu voi mai muri, dar voi trăi etc.". Nu vom mai aminti aici formulele catolice ale messei.

359. În India, în timpul sacrificiului, se presupune că toată lumea trăieşte în această lume nouă. Cînd sacrificantul care stătea aşezat este ridicat, i se spune : „Ridică-te, în viaţă." Atunci cînd se merge, purtîndu-se un lucru sacru, formula este următoarea : „Traversează marele văzduh" (*T. S.*, 1, 1, 2, 1). La începutul tuturor riturilor, una dintre primele mantre este „Tu pentru suc, tu pentru sevă" (*T. S.*, 1, 1, 1, 1). – Şi la sfîrşitul sacrificiului, regenerarea este totală (cf. mai sus, p. 90, n. 191).

360. Paus., II, 24, 1, – În ceea ce priveşte deplasarea, prin soma, modul prin care *ṛşii* care au băut-o se simt purtaţi în cealaltă lume sau posedaţi de zeul Soma, vezi Bergaigne, *Rel. Véd.*, I, 151 şi urm. ; *Ṛg Veda*, X, 119 ; X, 136, 3, 6, şi urm. ; VIII, 48 în întregime. – Cf. Oldenberg, *Rel. d. Ved.*, p. 530. În ceea ce priveşte posesiunea, vezi Wilken, „Het shamanisme bij den volken van den Indischen Archipel", extr. din *Bijdr. tot de Taal, Land, en Volkenkunde v. Ned. Ind.*, 1878, pp. 1 şi urm. Frazer, *Pausanias*, vol. V, p. 381 ; cf. Paus. 1, 34, 3. Roscher, *Rhein. Mus.*, LIII, pp. 172 şi urm.

361. Aceste expresii sînt preluate din speculaţiile biblice şi talmudice asupra zilei „judecăţii", a Kippur-ului.

pe acesta din urmă, îi dă o forţă nouă. Numai prin aceasta păcatul, moartea au fost eliminate, iar puterile favorabile intră în scenă, spre binele sacrificantului.

Această regenerare prin sacrificiul personal a dat naştere unui anumit număr de credinţe religioase. Trebuie mai întîi să adăugăm aici teoria renaşterii prin sacrificiu. Am văzut simbolurile care fac din *dîkṣita* un foetus, pe urmă un brahman şi un zeu. Ştim care a fost importanţa doctrinelor renaşterii în misterele greceşti, mitologiile scandinave şi celtice, cultele osirice, teologiile hinduse şi avestice, în însăşi dogma creştină. Or, cel mai frecvent, aceste doctrine sînt în mod evident legate de îndeplinirea anumitor rituri sacrificiale : consumarea turtei la Eleusis, a *somei* hinduse, a *haomei* iraniene etc. [362].

Adesea, o schimbare de nume marchează această recreare a individului. Ştim că în credinţele religioase, numele este intim legat de personalitatea celui care îl poartă : conţine ceva din sufletul său[363]. Or, sacrificiul este însoţit destul de frecvent de o schimbare a numelui. În anumite cazuri, această schimbare se limitează la adăugarea unui epitet. Chiar şi astăzi, în India, se poartă titlul de *dîkṣita* [364]. Cîteodată însă numele este complet schimbat. În vechea Biserică, în ziua de Paşti erau botezaţi neofiţii, după ce au fost exorcizaţi : după acest botez, erau puşi să se împărtăşească şi li se dădea noul nume[365]. Chiar pînă în zilele noastre, în practicile

---

362. Vezi rezumatele noastre la cărţile lui A. Nutt, Rohde, cf. *infra*, p. 190 [4], Cheetham, cf. *infra*, p. 193 [5] . – În ceea ce priveşte doctrinele hinduse, vezi Sylv. Lévi, *Doctr.*, 102, 108, 161. În ceea ce priveşte *haoma*, vezi Darmesteter, *Haurvetât et Amretât*, p. 54 ; *Ormazd et Ahriman*, p. 96.

363. Vezi Lefébure, in *Mélusine*, 1897 ; Brindon, *Relig. of Prim. Peoples*, p. 89 şi urm.

364. Pelerinul de la Mecca, vechiul sacrificant de *hagg* căpăta şi mai capătă încă titlul de *hadj*. Vezi Wellhausen, *Reste des. Arab. Heid.*, p. 80.

365. Vezi Duchesne, *Origines du culte chrétien*, pp. 282 şi urm. Vezi mai înainte, p. 93. Despre relaţia între sacrificiu şi

iudaice este folosit acelaşi rit atunci cînd viaţa individului e în pericol[366]. Se pare că, altădată, ritul însoţea un sacrificiu ; se ştie că un sacrificiu expiatoriu, în timpul agoniei, a existat la evrei[367], după cum a existat, de altfel, în toate religiile asupra cărora ne-am documentat suficient[368]. E deci normal să credem că schimbarea de nume şi sacrificiul expiatoriu făceau parte dintr-un acelaşi ansamblu ritual, exprimînd modificarea profundă produsă în acel moment în persoana sacrificantului.

Această virtute însufleţitoare a sacrificiului nu se limitează numai la viaţa de aici, ci s-a extins şi asupra vieţii viitoare. În cursul evoluţiei religioase, noţiunea de sacrificiu a întîlnit noţiunile privitoare la nemurirea sufletului. Nu avem nimic de adăugat în această privinţă la teoriile lui Rohde, Jevons şi Nutt asupra misterelor greceşti[369], de care trebuie apropiate faptele citate de S. Lévi din doctrinele Brâhmaṇelor[370] şi cele pe care Bergaigne şi Darmesteter le scoseseră deja din textele vedice[370bis]

---

riturile de iniţiere şi de introducere a noului suflet, cf. Frazer, *G. B.*, I, pp. 344 şi urm. Accederea la viaţa creştină a fost întotdeauna considerată ca o adevărată schimbare de natură.

366. Ştim că în multe din cazurile paralele şi chiar şi în acesta, un alt efect era urmărit : depistarea spiritelor rele prin schimbarea de nume, păcălirea ghinionului. Vezi *Midrasch à l'Ecclésiaste* I, 19, *Talm. B.*, fol. 16 a ; *Gemara* la *Schebouoth. Talm. J.*, VI, 10. Schwab, IV, p. 79. Cf. Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, p. 122.

367. *Talm. J.*, tratat *Guittin. Gem.*, p. 45 (Schwab).

368. Vezi Caland, *Altindische Toten-Bestattungsgebraüche*, nr. 2. – De Groot, *The Religios System of China*, I, p. 5.

369. Vezi rezumatele, cf. *infra*, p. 190 [4].

370. *Doctr.*, pp. 93-95. Admitem fără rezervă apropierea propusă de Lévi între teoria brahmanică a scăpării de la moarte prin sacrificiu şi teoria budistă a *mokṣâ*, a eliberării. Cf. Oldenberg, *Le Bouddha*, p. 40.

370bis. Vezi Bergaigne, *Rel. Ved.*, despre *amṛta*, „esenţa nemuritoare" pe care o conferă *soma* (I, p. 254 şi urm.). Însă acolo ca şi în cartea lui Hillebrandt, *Ved. Myth.*, I, pp. 289 şi urm. şi *passim*, interpretările de mitologie pură au invadat într-o oarecare măsură explicaţiile asupra textului. Vezi Kuhn,

şi avestice[371]. Să menţionăm de asemenea legătura stabilită între comuniunea creştină şi ideea mîntuirii veşnice[372]. Oricît de importante ar fi aceste fapte, nu trebuie, de altfel, să le exagerăm însemnătatea. Atît timp cît credinţa în nemurire nu este despărţită de teologia primitivă a sacrificiului, ea rămîne vagă. Sacrificiul asigură „ne-moartea" (*amṛta*) sufletului. El este o garanţie împotriva aneantizării în cealaltă viaţă, ca şi în aceasta. Însă noţiunea de nemurire personală nu s-a desprins din cea de dinainte decît în urma unei elaborări filosofice şi, în plus, imaginarea unei alte vieţi nu are drept punct de plecare instituţia sacrificiului[373].

Herabkunft des Feuers und des Göttertranks. Cf. Roscher, *Nektar und Ambrosia*.

371. Vezi Darmesteter, *Haurvetât et Amretât*, pp. 16, 41.

372. Atît în dogmă (ex. Ireneu, *Ad Haer.*, IV, 4, 8, 5), cît şi în riturile cele mai cunoscute ; astfel consacrarea ostiei se face printr-o formulă ce menţionează efectul sacrificiului asupra mîntuirii. Vezi Magani, *Antica Liturgia Romana*, II, p. 268 etc. – Am putea să mai apropiem de aceste fapte *agada* talmudică, potrivit căreia triburile dispărute în deşert şi care n-au adus sacrificii nu vor avea parte de viaţa veşnică (*Gem. la Sanhedrin*, X, 4, 5 şi 6 in *Talm. J.*), nu mai mult ca locuitorii unui oraş lovit cu interdicţie, pentru că au căzut în idolatrie, sau decît Cora nelegiuitul. Acest pasaj talmudic se sprijină pe Ps. L, 5 : „Adunaţi-Mi pe credincioşii Mei care au făcut legămînt cu mine prin jertfă".

373. Ar fi momentul să studiem aici dimensiunea, să-i spunem, politică a sacrificiului : într-un mare număr de societăţi politico-religioase (societăţi secrete din Melanezia şi Guineea, în brahmanism etc.), ierarhia socială este adesea determinată de calităţile căpătate de fiecare individ în timpul sacrificiilor. – Se cuvine, de asemenea, să luăm în considerare cazul cînd grupul (familie, corporaţie, societate etc.) este sacrificantul şi să vedem care sînt efectele produse de sacrificiu asupra unei persoane de acest fel. Vom observa cu uşurinţă că toate aceste sacrificii, de sacralizare sau de desacralizare, au asupra societăţii aceleaşi efecte ca şi asupra individului. Însă problema ţine mai curînd de sociologie în general, decît de studiul precis al sacrificiului. De altfel, ea a fost minuţios studiată de antropologii englezi ; efectele comuniunii sacrificiale asupra societăţii constituie una din

Numărul, varietatea şi complexitatea sacrificiilor obiective sînt de aşa natură încît nu le putem trata decît sumar. Cu excepţia sacrificiul agrar, al cărui studiu este deja destul de avansat, va trebui să ne mulţumim cu indicaţiile de ansamblu care arată cum se încadrează aceste sacrificii în schema noastră generală.

Trăsătura caracteristică a sacrificiilor obiective este aceea că efectul principal al ritului se răsfrînge, prin definiţie, asupra unui obiect, altul decît sacrificantul. Într-adevăr, sacrificiul nu revine la punctul său de plecare ; lucrurile pe care îşi propune să le modifice se află în afara sacrificantului. Efectul produs asupra acestuia din urmă este deci secundar. Prin urmare, riturile de intrare şi de ieşire, avîndu-l în vedere în special pe sacrificant, devin rudimentare. Faza centrală – sacrificarea – este cea care tinde să ocupe cel mai mult spaţiu. Este vorba înainte de toate de crearea spiritului[374], fie că este creat pentru a fi atribuit fiinţei reale sau mitice la care se referă sacrificiul, fie că, pentru a elibera un lucru de o virtute sacră, ce îl făcea inabordabil, transformăm această virtute în spirit pur, fie că urmărim ambele scopuri în acelaşi timp.

Mai mult încă, sacrificiul este modificat de natura particulară a obiectului afectat. În sacrificiul de construcţie[375] [7] de exemplu, individul îşi propune să creeze un spirit pentru ca acesta să fie păzitorul casei,

---

temele lor favorite (vezi R. Smith, *Rel. of Sem.*, pp. 284 şi urm., Sidney Hartland, *Leg. Pers.*, II, cap. XI etc.).

374. În cea de a doua parte a cărţii *The Evolution of the Idea of God*(vezi rezumat, cf. *infra*, p. 194 [6]), Grant Allen a susţinut idei referitoare la aceste sacrificii şi la sacrificiile zeului, care vor părea poate relativ asemănătoare celor afirmate de noi (vezi mai ales pp. 265, 266, 339, 340 şi urm.). Sperăm totuşi că diferenţele fundamentale vor fi sesizate.

375. Este unul din riturile a cărui studiere comparativă a avansat cel mai mult. Vezi H. Gaidoz, *Les rites de la construction*, Paris, 1882. R. Winternitz, „Einige Bemerkungen über das Bauopfer bei den Indern" (*Mitthlg. d. Anthr. Gesell. z. Wien*, 1888, XVII, Intr., pp. 37 şi urm.) şi mai ales monografia exhaustivă a lui Sartori, *Das Bauopfer* „Zeitsch. f. Ethn.",

al altarului ori al oraşului pe care-l contruieşte sau doreşte să-l construiască, şi să-i constituie forţa[376]. Pentru aceasta se dezvoltă riturile de atribuire. Sînt zidite craniul victimei umane, cocoşul, capul de cucuvea. Pe de altă parte, importanţa victimei variază în funcţie de natura construcţiei, care poate fi un templu, un oraş sau o simplă casă. După cum edificiul este deja construit sau urmează a fi înălţat, sacrificiul va avea drept obiect crearea spiritului sau a divinităţii ocrotitoare sau va fi o îmbunare a geniului locului, pe care lucrările de construcţie îl vor leza[377]. Culoarea victimei este deter-

---

1898, (cf. rezumat, *infra*, p. 197 [7]), cu o clasificare a formelor unde numai analiza ritului lasă cu adevărat de dorit. În ceea ce priveşte conservarea corpurilor sau a părţilor din corpurile victimelor în construcţii, vezi Wilken, „Iest over de Schedelvereering bij den volken v. ed. Ind. Arch." (*Bijdr. Taal, Land, en Volken Kunde v. Ned. Ind.*, 1889, p. 31). – Pinza, *Conservazione delle teste umane*, *passim*.

376. Acesta este cazul cel mai general. Este vorba într-adevăr de crearea unui zeu căruia i se va dedica mai tîrziu un cult. Avem aici o situaţie paralelă celei din sacrificiul agrar. Acest spirit va fi vag sau precis, se va confunda cu forţa care face clădirea solidă sau va deveni un fel de zeu personal, sau va avea ambele caracteristici în acelaşi timp. Însă întotdeauna el va păstra anumite legături cu victima din care iese şi cu construcţia pe care o păzeşte şi o protejează împotriva farmecelor, bolilor, nenorocirilor, inspirînd tuturor un respect al pragului, atît hoţilor cît şi locatarilor ei. (H C. Trumbull, *The Threshold Covenant*, New York, 1896.) – După cum victima agrară este fixată prin semănarea rămăşiţelor sale etc., tot astfel sîngele victimei este răspîndit pe fundaţii, iar mai tîrziu, îi este zidit capul. – Sacrificiul de construcţie s-a putut repeta în diferite ritualuri ; mai întîi în împrejurări grave : repararea unei construcţii, asedierea unui oraş, pentru a deveni mai apoi periodic şi a se confunda în nenumărate cazuri cu sacrificiile agrare, dînd naştere ca şi ele unor personalităţi mitice (vezi Dümmler, *Sittengeschichtliche Parallelen*, „Philologus", LVI, pp. 19 şi urm.).

377. Şi cazul acesta este foarte general. Este vorba de îmbunarea spiritului locului sau, în unele situaţii, al construcţiei înseşi, printr-o victimă. În India, cele două rituri sînt reunite (vezi Winternitz, *loc. cit.*), în sacrificiul pentru *vastoṣpati* „Rudra stăpîn al locului" ; de obicei, ele sînt izolate (Sartori, *loc. cit.*, pp. 14, 15, 19 şi pp. 42 şi urm.).

minată chiar de aceasta : este neagră dacă este vorba de îmbunarea geniului pămîntului, albă dacă dorim să creăm un spirit favorabil[378]. Nici riturile de distrugere nu sînt identice în ambele cazuri.

În sacrificiul-cerere, se caută înainte de toate producerea unor efecte speciale pe care ritul le defineşte. Dacă sacrificiul este îndeplinirea unei promisiuni deja făcute, dacă este executat pentru a-l dezlega pe cel ce şi-a asumat obligaţia de legătura morală şi religioasă care apasă asupra sa, victima are, într-o oarecare măsură, un caracter expiatoriu[379]. Dacă, dimpotrivă, este urmărită angajarea divinităţii printr-un contract, sacrificiul are mai curînd forma unei atribuiri[380] ; *do ut des* este principiul şi, prin urmare, nu există o parte rezervată sacrificanţilor. Dacă i se mulţumeşte divinităţii pentru o favoare oarecare[381], arderea-de-tot adică atribuirea totală sau chiar *shelamim*, sacrificiul din care o parte îi rămîne sacrificantului, pot să apară în mod obişnuit. Pe de altă parte, importanţa victimei este în relaţie directă cu gravitatea legămîntului. În fine, trăsăturile speciale ale victimei depind de natura lucrului dorit : dacă se doreşte ploaie, se sacrifică vaci negre[382] ori este introdus în sacrificiu un cal negru

378. Vezi Winternitz, *loc. cit.*
379. Cazul cel mai cunoscut este cel al fiicei lui Jephte. Există însă întotdeauna, după împlinirea unui sacrificiu voluntar, sentimentul de a se fi eliberat, de a fi „respins" legămîntul, după cum afirmă energic teologii hinduşi.
380. Formula generală de atribuire pronunţată de sacrificant, în vreme ce oficiantul arunca în foc o parte oarecare a victimei, era următoarea în India vedică : „Aceasta este pentru zeul nostru şi nu pentru mine."
381. Acestea sînt sacrificiile de „mulţumire", de laudă, din Biblie. – Ele par să fi fost destul de puţin numeroase în majoritatea religiilor (vezi, pentru India, Oldenberg, *Rel. d. Ved.*, pp. 305, 306 ; Wilken, *Over eine nieuwe Theorie des Offers. De Gids.* 1890, pp. 365 şi urm.
382. Callaway, *Religious System of the Amazulu*, p. 59, n. 14. Cf. Frazer, *Gold. Bough*, II, 42 etc. – Cf. Marillier, *Rev. Hist. Relig.*, 1898, I, p. 209. – Cf. Sahagun, *Historia de las cosas da N^a Espana*, II, p. 20.

peste care se aruncă apă[383] etc. Putem să-i găsim acestui principiu general o motivaţie foarte plauzibilă. Acolo, ca şi actul magic cu care aceste rituri se confundă prin anumite aspecte, ritul acţionează, în fond, prin sine însuşi. Forţa degajată este eficace. Victima se mulează după forma votivă, se încorporează în ea, o umple, o însufleţeşte, o poartă spre zei, devine spiritul ei, „vehiculul"[384].

Nu am făcut decît să indicăm în ce fel tema sacrificiului variază o dată cu diferitele efecte pe care trebuie să le producă. Să vedem cum pot să se reunească într-un sacrificiu unic diversele mecanisme pe care le-am individualizat. Din acest punct de vedere, sacrificiile agrare sînt cu siguranţă excelente exemple. Deoarece, fiind în mod esenţial obiective, nu au totuşi efecte mai puţin importante asupra sacrificantului.

Aceste sacrificii au un dublu scop. Sînt destinate mai întîi să permită şi lucrarea pămîntului şi folosirea

---

383. Hillebrandt, *Ved. Rit. Litt.*, p. 75. – Trebuie să apropiem aceste fapte de cazurile de înecări ale victimelor în apă. În alte situaţii victima era doar stropită cu apă : ex. II Regi XVIII, 19 şi urm. etc. – Cf. Kramer, după Smirnov, „Das Fest Sinsja und das Feldgebet" etc. „Bull. Soc. Arch. Hist. Ethn. al Univ. de Kazan", in *Globus,* 1898, p. 165. Smirnov şi Boyer, *Populat. finnoises*, 1898, p. 175.

384. În ritualul vedic, atunci cînd animalul este uns pe crupă se spune : „Fie ca stăpînul sacrificiului (sacrificantul) să meargă împreună (cu tine) cu voinţa sa spre cer." (*Âp. śr. sû.*, VII, 14, 1, *V. S.*, 6, 10, 6. *T. S.*, 1, 3, 8, 1) ; comentariu (*T. S.*, 6, 3, 7, 4. *Ś. B.*, 3, 7, 48) unde se explică faptul că animalul se ridică la cer şi poartă pe crupă legămîntul sacrificantului. Foarte frecvent, victima a fost imaginată ca un mesager al oamenilor, atît la mexicani cît şi la tracii lui Herodot (IV, 9) etc. Enumerarea sacrificiilor obiective nu este completă : nu ne-am ocupat nici de sacrificiul divinatoriu, nici de sacrificiul de imprecaţie, nici de sacrificiul hrană, nici de cel al jurămîntului. Un studiu asupra acestor forme diverse ar demonstra poate că avem de a face şi în această situaţie cu crearea şi utilizarea unui lucru sacru, a unui spirit care este îndreptat spre un lucru sau altul. Am putea ajunge, din acest punct de vedere, la o clasificare.

produselor, ridicînd interdicţiile care le protejează. În al doilea rînd, ele sînt un mijloc de fertilizare a cîmpurilor cultivate şi de conservare a vieţii lor atunci cînd, după strîngerea recoltei, ele par a fi despuiate, moarte. Într-adevăr, cîmpurile şi produsele lor sînt considerate ca fiind eminamente vii. Există în ele un principiu religios care dormitează în timpul iernii, reapare primăvara, se manifestă în recoltă şi, de aceea, accesul muritorilor la aceasta este dificil. Cîteodată chiar, principiul este reprezentat ca un spirit ce străjuieşte pămînturile şi fructele; le posedă şi tocmai această posedare constituie sfinţenia lor. El trebuie deci eliminat pentru ca secerişul sau folosirea fructelor să fie posibilă. Însă, în acelaşi timp, cum el este însăşi viaţa cîmpului, după ce a fost expulzat, trebuie recreat şi fixat în pămîntul a cărui fertilitate o asigură. Sacrificiile de desacralizare simplă pot să fie de ajuns pentru prima cerinţă, însă nu şi pentru cea de a doua. În cea mai mare parte, sacrificiile agrare au efecte multiple. Găsim aici reunite forme de sacrificii diferite. Este unul din cazurile în care se observă cel mai bine complexitatea fundamentală a sacrificiului asupra căreia n-am putea insista îndeajuns. De aceea nu vom pretinde că facem în aceste pagini o teorie generală a sacrificiului agrar. Nu îndrăznim să prevedem toate excepţiile considerabile şi nici nu putem să descîlcim confuzia dezvoltărilor istorice. Ne vom limita la analiza unui sacrificiu binecunoscut, care a făcut deja obiectul unui număr de studii. Este vorba despre sacrificiul către Zeus Polieus, pe care atenienii îl celebrau în sărbătoarea cunoscută sub numele de *Dipolia* sau *Bouphonia*[385].

---

385. Vezi Mannhardt, *Mythologische Forschungen*, pp. 68 şi urm. – R. Smith, *Rel. of Sem.*, pp. 304 şi urm. – Frazer, *Golden Bough*, II, pp. 38, 41. – De Prott, „Buphonien", *Rhein. Mus.*, 1897, pp. 187 şi urm. – Stengel, *ib.*, pp. 399 şi urm. – Farnell, *Cults of the Greek States*, I, pp. 56, 58 şi pp. 88 şi urm. (vezi în *Bouphonia* un caz de cult totemic). – Frazer, *Pausanias*,

Această sărbătoare[386] avea loc în luna iunie, la sfîrşitul secerişului şi la începutul treieratului. Principala ceremonie se desfăşura pe Acropole, la altarul lui Zeus Polieus. Erau depuse turte pe o masă de bronz. Nu erau păzite[387]. Atunci, se dădea drumul la boi ; unul se apropia de altar, mînca o parte din ofrande şi călca restul în picioare[388]. Imediat, unul dintre sacrificatori îl lovea cu securea. După ce îl dobora, un al doilea îl ucidea, tăindu-i gîtul cu un cuţit ; alţii îl jupuiau, pe cînd cel care îl lovise primul se îndepărta în fugă. După judecata la Prytaneion despre care am vorbit, carnea boului era împărţită între asistenţi, pielea era cusută, umplută cu paie, iar animalul astfel împăiat era înhămat la un plug.

Astfel de practici singulare au lăsat loc pentru legendă. Trei versiuni diferite atribuiau sacrificiul la trei personaje diferite : una lui Diomos, preotul lui Zeus Polieus, a doua lui Sopatros, cea de a treia lui Thaulon[389], cei care par să fie strămoşii mitici ai preoţilor acestui sacrificiu. În cele trei versiuni, preotul a depus ofranda pe altar ; un bou o împrăştie ; preotul furios îl loveşte pe nelegiuit şi, devenind el însuşi nelegiuit, se exilează. Cea mai lungă dintre versiuni este cea în care eroul este Sopatros. Urmările crimei sale sînt seceta şi foametea. Întrebată fiind, Pythia le răspunde atenienilor că exilatul ar putea să îi salveze ; că va trebui pedepsit ucigaşul, înviind victima printr-un sacrificiu asemănător celui în care a murit şi consu-

---

vol. II, pp. 203 şi urm. ; vol. V. p. 599. – A. Mommsen, *Heortologie* [2], pp. 512 şi urm. – Gruppe, *Griechische Mythologie*, I, p. 29.

386. Paus. I, 24, 4.

387. Vezi Pausanias, I, 24, 4 ; 28, 10. – Porfir, *De Abstinentia*, II, 9, 28 şi urm. – Schol. Arist. *Nub.*, 985. – Schol Hom., *Il* Ξ 83. – Suidas, Διὸς ψῆφος. – Herych, Διὸς θακοι.

388. Porf., *De Abst.*, II, 28.

389. Porf., *ib.,* II, 9. – *Ib.*, II, 28, 30. – Schol. Hom., *l. c.*, şi Arist., *l. c.*

mîndu-se din carnea ei. Este readus Sopatros, este repus în drepturi, pentru ca el să ofere sacrificiul şi se celebrează sărbătoarea aşa cum am descris-o.

Iată faptele: ce anume semnifică ele? Există în această sărbătoare trei acte pe care trebuie să le diferenţiem: 1. moartea victimei; 2. comuniunea; 3. învierea victimei[390].

La începutul ceremoniei, turtele şi seminţele sînt depuse pe altar. Sînt probabil primele roade ale cerealelor treierate[391]. Această ofrandă este analogă tuturor celor care le permit profanilor să folosească recoltele. Toată sfinţenia grîului de treierat a fost concentrată în turte[392]. Boul le atinge; lovitura pe care o primeşte imediat dovedeşte că, fulgerător, consacrarea a trecut asupra lui. El a încarnat spiritul divin, aflat în primele roade pe care le-a mîncat. Devine el însuşi acest spirit, încît uciderea sa e un sacrilegiu. Întotdeauna victima sacrificiului agrar reprezintă în mod simbolic cîmpurile şi roadele lor. De aceea este pusă în relaţie cu ele înaintea consacrării definitive. În cazul de faţă, boul înghite turta făcută din primele roade, în altă parte, este purtat de-a lungul cîmpurilor sau victima este ucisă cu unelte agricole ori îngropată pînă la jumătate.

Însă faptele trebuie considerate şi sub un alt unghi. O dată cu terenurile, victima poate să-i reprezinte şi pe credincioşii care vor profana recolta consumînd din ea[393]. Nu numai produsele pămîntului îl îndepărtau pe sacrificant, dar şi sacrificantul putea fi într-o astfel de

390. Eusebiu, *Praep. Ev.*, III, 2, 9 a văzut în moartea lui Adonis simbolul recoltei secerate. Însă aceasta înseamnă a avea despre rit o idee vagă şi îngustă.

391. Mommsen, *loc. cit.*, crede că *Bouphonia* sînt o sărbătoare a treieratului.

392. Stengel, *loc. cit.*, susţine că suprapunerea sacrificiului sîngeros şi a ofrandei primelor roade în *Dipolia* este un caz de înlocuire a sacrificiului sîngeros.

393. Cato, *de Agric.* 14. – *Ambarvalia*, Marquardt, VI, p. 200, n. 3. – Cf. Frazer, *Gold. B.*, I, p. 39. Exemple foarte clare de fapte de acelaşi fel: Sartori, *Bauopfer*, p. 17. Pinza, *op. cit.*, p. 154.

stare încît era nevoit să rămînă exilat. Sacrificiul trebuia să îndrepte această stare. În anumite situaţii, în ceremonie apăreau şi practici purificatoare. Astfel, mărturisirea i se alătura sacrificiului[394]. Alteori, sacrificiul însuşi realiza o asemenea expiere. Putea să apară ca o veritabilă răscumpărare. Astfel, Paştele a devenit un rit de răscumpărare generală cu ocazia consumării primelor roade. Nu numai că se răscumpăra viaţa primilor născuţi[395] ai oamenilor prin sîngele mielului pascal[396], dar fiecare evreu era scutit de pericol. Am putea probabil să apropiem aceste fapte de luptele dintre sacrificanţi din anumite sărbători agrare[397]. Loviturile par să-i sanc-

---

394. Exista o mărturisire cu ocazia aducerii dijmei şi a fructelor în templul de la Ierusalim (*Talm. J. Mischnâ. Maaser Sheni*, V, 10 şi urm.). În India, o confesiune a femeii făcea parte din ritualul *Varuṇapraghâsas*, vezi Sylv. Lévi, *Doctr.*, p. 156.
395. Wellhausen, *Prolegomena*, III, 1. – R. Smith, *Rel. Sem.*, pp. 406, 464 etc. Noi susţinem, împotriva interpretării prea înguste a lui Wellhausen şi R. Smith, caracterul comunial al sărbătorii. Să remarcăm, în plus, felul în care este consumat acolo primul grîu, în care este consacrat primul snop şi să spunem că aici, ca pretutindeni, fără a fi neapărat vorba de fuziunea unor rituri de origini diferite şi a unor naţionalităţi diferite, există pur şi simplu un caz de rit complex prin el însuşi.
396. Obligaţia de a aduce un sacrificiu de Paşti, de a consuma mielul, de a aduce primele fructe (vezi mai înainte, p. 102, n. 269, cf. p. 122) este una în mod riguros personală în ritualul ebraic. La fel, în ritul *Varuṇapraghâsas*, studiat ceva mai încolo, vom găsi un exemplu remarcabil de răscumpărare personală. Fiecare membru al familiei este dezlegat de „legătura" cu Varuṇa. Pentru fiecare membru al familiei (*Âp. śr. sû., VIII*, 5, 41) se coace cîte o turtă în formă de vas (*Karambhapâtrâṇi*) şi încă una care reprezintă copilul ce se va naşte (*Taitt. Br.*, 1, 6,5,5). La un anumit moment al ceremoniei, fiecare şi-o pune pe creştet (*Âp.*, VIII, 6, 23). Astfel Varuṇa, zeul orzului, este îndepărtat din cap, după cum spune Brâhmaṇa. (*Taitt. B.*, 1, 6, 5, 4).
397. Vezi Pausanias, II, 32, 2 (Trezena) ; cf. Frazer, *Pausanias*, III, pp. 266 şi urm. – Paus. III, 11, 12 ; 14, 8, 10 ; 19, 7 (Sparta). – Usener, *Stoff d. griech. Epos*, pp. 42 şi urm. – Cf. Mannhardt, *B. W. F. K.*, I, p. 281. – Frazer, *Gold. Bough*, II, 165. – Pentru luptele din timpul sărbătorilor Holi, vezi Crooke, *Pop. Relig. a. Folklore of Northern-India*, II, pp. 315 şi urm., unde

tifice, să-i purifice, să-i răscumpere. Există deci, în primul moment al ritului[398], o dublă operaţiune : 1. desacralizarea grîului recoltat şi treierat, prin intermediul victimei care îl reprezintă ; 2. răscumpărarea secerătorilor şi lucrătorilor prin jertfirea victimei care îi reprezintă.

Pentru *Dipolia*, documentele nu fac aluzie la o comunicare între sacrificant şi victimă înainte de consacrare. Însă ea se produce după aceea ; se realizează printr-o masă comunială[399] ce constituie o nouă fază a ceremoniei. După ce sacrificatorii au fost absolviţi de sacrilegiul lor, participanţii pot încerca să comunieze. Ne amintim că, potrivit mitului, Pythia a fost cea care i-a sfătuit[400] în acest sens. Un mare număr de sacrificii agrare este urmat de o comuniune asemănătoare[401]. Prin această comuniune, sacrificanţii din *Dipolia* participau la natura sacră a victimei. Ei primeau o consacrare atenuată, deoarece victima era împărţită şi o bucată din taur rămînea intactă. Învestiţi cu acelaşi caracter sacru ca şi lucrurile de care voiau să se folosească, puteau să se apropie de ele[402]. Printr-un rit de acest fel, cafrii din Natal şi din Zululand îşi permit la începutul anului să consume noile fructe ; carnea unei victime este fiartă împreună cu grîne, fructe şi legume. Regele pune cîte puţin din ea în gura fiecărui ins şi această comuniune îl sanctifică pentru tot anul[403].

---

este citată o serie de fapte echivalente. Însă ritul este complex şi este foarte posibil să fi existat acolo în primul rînd o imitaţie magică a luptei anuale dintre spiritele bune şi cele rele.

398. Legenda marchează în cele din urmă caracterul cvasiexpiatoriu al *Bouphonia*.

399. Farnell (*loc. cit.*) şi Rob. Smith, art. „Sacrifice" (*Encyclopaedia Britannica*), văd aici o reminiscenţă a comuniunii totemice.

400. Porfir, *loc. cit.*

401. Mannhardt, *W. F. K.*, I, 105. – Frazer, *Gold. B.*, pp. 71, 106, 157 ; notă adit. la vol. II.

402. Cf. Frazer, *Gold. B.*, II, pp. 9, 21, 23, 31, 42, 73, 75, 78 etc.

403. Frazer, *G. B.*, II, p. 74.

Comuniunea de Paşti avea aceleaşi rezultate[404]. Foarte frecvent, în sacrificiile celebrate înaintea muncilor cîmpului, lucrătorului i se oferă o parte din carnea victimei[405]. E adevărat, această comuniune poate să pară inutilă, din moment ce sacrificiul prealabil a avut drept efect profanarea pămîntului şi a grînelor. Se pare că există aici o dublă folosire[406] şi este posibil, într-adevăr, ca uneori comuniunea să fi fost de ajuns pentru a obţine efectul dorit. Însă, în general, ea urmează unei desacralizări care produce deja o primă profanare. Ceea ce este foarte vizibil în ritul hindus al *Varuṇapraghâsas*. Orzul îi este consacrat lui Varuṇa[407], reprezintă hrana sa[408]. Creaturile de odinioară, spune mitul, au mîncat orz şi au devenit hidropice. Numai datorită ritului despre care vom vorbi, reuşesc să scape de acest pericol[409]. Iată în ce constă el. Printre alte ofrande[410], doi preoţi fac din boabe de orz două figurine care au forma unui berbec şi a unei oi. Sacrificantul şi soţia sa pun, bărbatul pe oaie, femeia pe berbec, smocuri de lînă care reprezintă sîni şi testicule, într-o cantitate cît mai mare

404. Evreii nu pot să mănînce roadele pămîntului promis înainte de a fi mîncat azime şi miel. Ios. V, 10 şi urm. Ex. XXIV, 15 şi urm. ; 18 şi urm. etc.
405. Frazer, *G. B.*, II, p. 31.
406. După textul care conţine cuvintele Pythiei, se pare că, într-adevăr, comuniunea a fost relativ suprarogatorie (λῷον ἔσεσθαι).
407. Vezi S. Lévi, *Doctrine*, p. 155, n. 3.
408. De aici numele ritului, „hrana lui Varuṇa".
409. *C. B.*, 2, 5, 2, 1. – Vezi S. Lévi, p. 156, n. 1, textul *T. B.*, 1, 6, 4, 1, nu indică decît acest ultim termen al mitului. – Nu vom studia decît unul dintre cele trei rituri care fac parte din ceremonie. Unul din aceste rituri este o baie identică celei de la ieşirea din sacrificiul *somei* (vezi mai înainte p. 67), celălalt este o mărturisire a femeii, comparabilă întru totul cu încercarea levitică a femeii adultere. Întreaga sărbătoare are astfel un caracter de purificare bine marcat (vezi mai sus, p. 121, n. 342 şi p. 122, n. 344).
410. Toate sînt făcute din orz ; în mod excepţional, unele pot fi făcute şi din orez : *Âp. śr. sû.*, VIII, 5, 35.

cu putinţă[411]. Pe urmă se îndeplineşte sacrificiul ; o parte îi este atribuită lui Varuṇa, precum şi alte ofrande de orz, apoi restul este mîncat în chip solemn. „Prin sacrificiu, este îndepărtat"[412] Varuṇa, este eliminat, cei ce vor mînca orz sînt eliberaţi de „constrîngerea" pe care ar arunca-o asupra lor. Pe urmă, mîncînd ceea ce rămîne din figurine, este absorbit însuşi spiritul orzului. Comuniunea se adaugă deci în mod evident desacralizării. În acest caz şi în altele similare, există fără îndoială teama că profanarea a fost incompletă, iar, pe de altă parte, că sacrificantul nu a primit decît o consacrare incompletă. Sacrificiul stabileşte un echilibru între sfinţenia obiectului ce va fi folosit şi cea a sacrificantului.

Însă în sacrificiile al căror scop este acela de a fertiliza pămîntul[413], adică de a-i insufla o viaţă divină sau de a-i face mai activă viaţa pe care o poate avea deja, nu mai este vorba, ca în situaţia de mai înainte, de eliminarea unui caracter sacru ; el trebuie transmis. Procedeele de comunicare directă sau indirectă sînt deci în chip necesar implicate în aceste tipuri de operaţii. Trebuie fixat în pămînt un spirit care să-l fecundeze. Populaţiile khond sacrificau victime umane pentru a asigura fertilitatea pămînturilor ; carnea era împărţită între diferitele grupuri şi îngropată pe cîmpuri[414]. În

411. *Âp.*, VIII, 5, 42 ; 6, 1 şi urm. ; 10 şi urm. – În mod evident cele două imagini reprezintă spiritul orzului considerat ca fiind fecundant şi fecundat (cf. *T. B.*, 1, 6, 6, 4 despre împerecherea figurată a acestor două animale, prin care creaturile se desfac de legătura cu Varuṇa), însă nu există vreun text foarte clar în această privinţă ; deşi ritul conţine în el însuşi sensul unei creări magice a spiritului orzului (cf. *C. B.*, 2, 5, 2, 16 unde se spune că berbecul este „Varuṇa cel vizibil" şi unde este vorba de berbec la modul figurat, iar nu de unul oarecare după cum crede Lévi, *Doctrine*, p. 155, n. 4), din texte nu se desprinde suficient de bine această semnificaţie, încît să o putem dezvolta.
412. *Ava-yaj*. (*T. B.*, 1, 6, 5, 1).
413. Mannhardt, *W. F. K.*, 1, p. 350 şi urm.
414. Macpherson, *Memorials of service in Indian*, pp. 129 şi urm. – Cf. sacrificiul boului în cîmpuri. Frazer, *Gold. B.*, II, 20, 23, 41.

alte părţi, sîngele victimei umane era răspîndit pe pămînt[415]. În Europa, sînt depuse pe cîmp cenuşa de la sărbătoarea Sfîntului Ioan, prescura de la sărbătoarea Sfîntului Anton[416], oasele animalelor sacrificate de Paşti sau la alte sărbători[417]. Frecvent însă, victima nu era folosită toată în acest chip şi, ca în zilele sărbătorii *Bouphonia*, sacrificanţii îşi primeau partea lor[418]. Cîteodată chiar, victima le era atribuită în întregime. Era o modalitate de a-l face pe lucrător să participe la beneficiile consacrării şi astfel, poate, de a-i da în păstrare forţele pe care şi le asimila şi care, în alte cazuri, erau fixate în cîmp. De altfel, mai tîrziu, atunci cînd se însămînţa sau se lucra pămîntul, erau semănate rămăşiţe de la masă[419]. Sau, mai mult încă, era împărţită o altă victimă, o nouă încarnare a spiritului agrar, răspîndindu-se în pămînt viaţa care îi fusese altădată smulsă. Ceea ce i se înapoia acum pămîntului, fusese primit tot de la pămînt[420]. Această corespondenţă fundamentală între riturile de profanare a primelor roade şi cele ale fertilizării cîmpurilor, între cele două victime a putut, în anumite cazuri, să lase loc unei adevărate contopiri a celor două ceremonii, practicate atunci asupra unei singure victime. Este ceea ce s-a întîmplat pentru *Bouphonia*. Ele constituie un sacrificiu cu două feţe : sînt un sacrificiu al treieratului, pentru că începeau printr-o ofrandă a primelor roade, însă au în egală măsură şi scopul de a fertiliza pămîntul. Într-adevăr, am văzut că, potrivit legendei, sărbătoarea a fost stabilită pentru a pune capăt unei perioade de foamete şi secetă. Am putea spune chiar că acea comuniune prin carnea

415. Mannhardt, *W. F. K.*, I, p. 363.
416. Bahlmann, *Münsterländische Mänchen* etc. p. 294.
417. Höfler, *Correspond. Blatt. d. Ges. f. Anthr.*, 1896, 4.
418. Frazer, *Gold. B.*, II, pp. 21, 28 şi urm., 43, 47 şi urm.
419. Mannhardt, *W. F. K.*, I, p. 350 şi urm. – Frazer, *Gold. B.*, I, pp. 381 şi urm.
420. Spiritul vieţuia iarna la fermă. Frazer, *Gold. B.*, II, p. 16, 14.

boului are şi ea acest dublu scop : să permită consumarea noii recolte, să ofere cetăţenilor o binecuvîntare specială pentru viitoarele lor munci agricole.

Dar să continuăm analiza datelor. Ajungem la cel de al treilea moment al ritului nostru. Ucigînd boul, Sopatros a ucis spiritul grîului, iar grîul nu a mai răsărit. Potrivit spuselor oracolului, al doilea sacrificiu trebuie să-l învinuie pe cel ucis. De aceea boul este împăiat ; animalul împăiat[421] reprezintă animalul înviat. Este înjugat la plug ; este făcut să simuleze aratul de-a lungul cîmpului, ceea ce corespunde dispersării victimei în cazul indigenilor khond. Însă trebuie remarcat faptul că existenţa individuală a boului, a spiritului său, supravieţuieşte atît consumării cărnii, cît şi răspîndirii sfinţeniei sale. Acest spirit, care este tocmai cel scos din grînele secerate, se regăseşte aici, în pielea cusută şi umplută cu paie. Trăsătura aceasta nu este specifică pentru *Bouphonia*. Pentru a reprezenta renaşterea spiritului agrar, într-una din sărbătorile mexicane, victima ucisă era jupuită, iar cu pielea sa era acoperită cea care trebuia să-i urmeze anul viitor[422]. În Lusacia, la sărbătoarea primăverii, cînd se îngroapă „mortul", adică vechiul zeu al vegetaţiei, se scoate cămaşa manechinului care-l reprezintă şi este aşezată imediat pe arborele de mai[423], o dată cu veşmîntul transferîndu-se şi spiritul. Aşadar, victima însăşi renaşte. Or, victima constituie chiar sufletul vegetaţiei care, concentrat mai întîi în primele roade, a trecut în animal şi, în plus, o dată cu jertfirea, a fost purificat şi întinerit. Acesta este principiul însuşi al germinării şi al fertilităţii, iar viaţa cîmpurilor renaşte şi învie astfel[424].

---

421. Cf. Kondakoff şi Reinach, *Antiquités de la Russie méridionale*, p. 181 (tribul din Altai) – Herod., IV, 72. – Frazer, *Gold. B.*, II, p. 42 (China). *Ib.*, 94, 220, pentru obiceiurile de acelaşi fel.
422. Frazer, *Gold. B.*, II, p. 220.
423. *Ib.*, p. 266.
424. *Ib.*, pp. 257 şi urm.

Ceea ce suprinde în primul rînd în aceste sacrificii este continuitatea neîntreruptă a acestei vieți, căreia îi asigură durata și transmiterea. O dată ce spiritul a fost eliberat prin uciderea sacrificială, el rămîne fixat acolo unde îl dirijează ritul. În *Bouphonia*, el se instalează în animalul împăiat. Atunci cînd resurecția nu era reprezentată printr-o ceremonie specială, conservarea unei părți din victimă sau din ofrandă dovedea persistența și prezența sufletului care sălășluia în ea. La Roma, nu era conservat numai capul calului de octombrie, ci și sîngele său pînă la Palilia[425]. Și cenușa sacrificiului *Forcidiciae* era păstrată pînă la acea dată[426]. La Atena, erau păstrate resturile porcilor sacrificați de Thesmophoria[427]. Aceste rămășițe serveau drept corp spiritului eliberat prin sacrificiu. Ele făceau posibilă prinderea și folosirea lui dar, în primul rînd, conservarea. Reluarea periodică a sacrificiului, atunci cînd pămîntul se dezgolește, asigura continuitatea vieții naturii, permițînd localizarea și fixarea caracterului sacru, care trebuia păstrat și avea să apară în anul imediat următor, în noile roade ale pămîntului, pentru a se reîncarna într-o viitoare victimă.

Succesiunea sacrificiilor agrare prezintă astfel o serie neîntreruptă de concentrări și de răspîndiri. Imediat ce victima a devenit spirit, geniu, ea este împărțită, dispersată, pentru a semăna prin ea viața. Pentru ca această viață să nu se piardă (și este întotdeauna riscul de a se pierde ceva din ea, mărturie stă istoria lui Pelops cel cu umărul de fildeș), victima trebuie refăcută în mod periodic. Mitul lui Osiris, ale cărui membre risipite au fost adunate de Isis, este o

---

425. Ov., *Fastele*, IV, 73 și urm. – Properțiu, V, 1, 19. – Mannhardt, *W. F. K.*, II, pp. 314 și urm. ; *Myth. Forsch.*, p. 189.
426. Ovidiu, *Fast.*, IV, 639.
427. Frazer, *Gold. B.*, II, p. 45 – Schol. Luc. in *Rhen. Mus.*, 1870, pp. 548 și urm. (E. Rohde). – Cf. Cultul lui Isis la Tithorea, vezi mai înainte, p. 76, n. 133.

imagine a acestui ritm şi a unei asemenea alternanţe. În concluzie, grupul de sacrificii conţinea în el însuşi, făcînd abstracţie de revenirea periodică a 'muncilor agricole, condiţia periodicităţii sale. În plus, aceasta este stipulată de legenda referitoare la instituirea unor astfel de sacrificii. Pythia recomanda reluarea continuă a ceremoniei *Bouphonia* şi a celorlalte de aceeaşi natură. Întreruperea lor era de neconceput.

Cu alte cuvinte, aşa cum sacrificiul personal asigura viaţa individului, tot astfel sacrificiul obiectiv în general şi sacrificiul agrar în particular asigură viaţa reală şi sănătoasă a lucrurilor.

Însă, în genere, ceremonialul sacrificiilor agrare, din care tocmai am analizat un tip, a fost încărcat cu rituri secundare sau denaturat în mare măsură, potrivit interpretărilor primite de unele sau altele din practicile sale. De cele mai multe ori, se amestecă aici rituri magice ale ploii şi ale soarelui : victima este înecată sau stropită cu apă ; focul sacrificiului sau alte focuri speciale reprezintă focul soarelui[428]. Pe de altă parte, riturile de desacralizare (a obiectului, a sacrificantului) ocupînd un loc precumpănitor, s-a ajuns ca ritul în întregime să poată căpăta, după cum a arătat Frazer, caracterul unui adevărat sacrificiu expiatoriu[429]. Spiritul cîmpului care părăsea victima lua înfăţişarea unui ţap ispăşitor[430]. Sărbătoarea agricolă devenea una a *Ispăşirii*. Deseori, în Grecia, miturile care povesteau instituirea acestor sărbători le reprezentau ca fiind expierea periodică a crimelor originare. Cum e cazul sărbătorilor *Bouphonia*[431].

---

428. Vezi Marillier, *Rev. Hist. Relig.*, 1898, I, p. 209, II, Regi, XVIII, 19 şi urm.
429. Frazer, *Gold. B.*, I, p. 384.
430. Pharmakos (*Thargelia*), Boulimos (*Pl. Qu. Symp.*, VI, 8, 1) ; *Argei* la Roma (Marquardt, p. 191) ; Mannhardt, *Myth. Forsch.*, p. 135.
431. Cf. *Thargelia*, expierea morţii lui Androgeos. Gruppe. *Gr. Myth.*, p. 37 ; *Karneia* de pe insula Karnos etc. – Cf. legenda lui Melanip şi a lui Comaitho la Patras (Paus. VII, 19, 2 şi urm.).

Astfel, un singur sacrificiu agrar poate avea o mulţime de efecte. Valoarea victimei unui sacrificiu solemn, forţa de expansiune a consacrării erau de o asemenea natură încît era cu neputinţă să li se limiteze în mod arbitrar eficacitatea. Victima devine un centru de atracţie şi de iradiere. Toate lucrurile pe care sacrificiul le atingea cîştigau o parte din influenţa sa. Însă în funcţie de starea, natura, nevoile persoanelor sau ale obiectelor, efectele produse puteau să difere.

V. Sacrificiul zeului

Această valoare singulară a victimei apare cu claritate într-una din formele cele mai împlinite din evoluţia istorică a sistemului sacrificial : sacrificiul zeului. Într-adevăr, în sacrificiul unei persoane divine, noţiunea de sacrificiu ajunge la cea mai înaltă expresie a sa. În consecinţă, sub această formă a pătruns noţiunea în religiile cele mai importante şi a dat naştere unor credinţe şi unor practici încă vii.

Vom vedea în ce fel sacrificiile agrare au putut să ofere un punct de plecare pentru această evoluţie. Mannhardt şi Frazer[432] au observat deja foarte bine că există raporturi foarte strînse între sacrificiul zeului şi sacrificiile agrare. Nu vom reveni asupra problemelor tratate de ei. Însă vom căuta, cu ajutorul cîtorva date suplimentare, să arătăm cum această formă de sacrificiu are legătură directă cu însăşi esenţa mecanismului sacrificial. Efortul nostru principal va merge mai ales spre determinarea rolului considerabil pe care mitologia l-a jucat în această dezvoltare.

Pentru ca un zeu să poată coborî la rolul de victimă, este necesar să existe o oarecare afinitate între natura sa şi cea a victimelor. Pentru a ajunge să se supună

---

432. Mannhardt, *W. F. K.*, ; *Mythologische Forschungen*. – Frazer, *Gold. B.*, I, pp. 243 şi urm., II, pp. 1 şi urm. – Jevons, *Introduction to the History of Religion*. – Grant Allen, *The Evolution of the Idea of God*, cap. X şi urm. – Liebrecht, „Der aufgefressene Gott", in *Zur Volkskunde*, pp. 436, 439. – Goblet d'Alviella, *Les rites de la moisson*, in „Rev. d'hist. des relig.", 1898, II, pp. 1 şi urm. – R. Smith, „Sacrifice" in *Encyclopaedia Britannica*. – *Religion of Semites*, pp. 414 şi urm. – Vogt., *Cong. inter d'archéol. prehist.*, Bologna, 1871, p. 325. Nu susţinem că orice sacrificiu al zeului este de origine agrară.

distrugerii sacrificiale, zeul trebuie să-şi aibă originea în sacrificiul însuşi. În anumite privinţe, această condiţie pare a fi îndeplinită în toate sacrificiile ; căci victima posedă întotdeauna ceva divin, răspîndit de sacrificiu. Însă o victimă divină nu este echivalentă cu o victimă zeu[433]. Nu trebuie confundat caracterul sacru pe care îl prezintă lucrurile religioase cu acele personalităţi bine definite, numite zei, care fac obiectul miturilor şi al riturilor la fel de bine definite. E adevărat, în sacrificiile obiective am văzut deja emanînd din victimă fiinţe a căror fizionomie era mai precisă, prin simplul fapt că erau legate de un obiect şi de o funcţie determinate. Astfel, în sacrificiile de construcţie, se întîmplă ca spiritul degajat să fie aproape un zeu. Totuşi, personalităţile mitice rămîn în general vagi şi nesigure. Ele se definesc cel mai bine în special în sacrificiile agrare. Acest privilegiu are cauze diferite.

În primul rînd, în aceste sacrificii, zeul şi victima sacrificată au o omogenitate specială, întrucît obiectul sacrificiului şi victima pot fi identice sau uşor identificate. Spiritul casei este cu totul altceva decît casa protejată. Dimpotrivă, spiritul grîului este aproape indistinct de grîul care-l încarnează. Zeului orzului i se oferă victime făcute din orzul unde sălăşluieşte. Putem deci presupune că, datorită acestei omogenităţi şi a fuziunii ce rezultă din ea, victima va putea să-i transfere spiritului individualitatea sa. Atît timp cît ea este doar primul mănunchi secerat sau primele roade ale recoltei, spiritul rămîne, de asemenea, un lucru esenţialmente agrar[434]. Aşadar, nu părăseşte cîmpul decît pentru a se întoarce aici cît mai repede ; nu se concretizează decît în momentul precis cînd se concentrează în victimă.

433. Reţinem în mod evident cazul animalelor totem.

434. Vezi Mannhardt, *Korndämonen*, Berlin, 1868 ; *W. F. K.*, şi *Mythol. Forsch.* – Frazer, *Gold. B.*, II, nenumăratele fapte citate : victima, spiritul cîmpului, ultimul mănunchi poartă acelaşi nume. Vom urma aici demersul lor.

De îndată ce aceasta din urmă este jertfită, el se răspîndeşte din nou în toată specia agricolă pe care o însufleţeşte şi redevine astfel vag şi impersonal. Pentru ca personalitatea lui să se accentueze, trebuie ca legăturile cu lanurile să slăbească şi, pentru aceasta, este necesar ca victima însăşi să fie mai puţin legată de lucrurile pe care le reprezintă. Un prim pas în direcţia aceasta este făcut atunci cînd, după cum se întîmplă adesea, mănunchiul consacrat capătă numele sau chiar forma unui animal sau a unui om. Cîteodată, parcă pentru a face trecerea şi mai vizibilă, este închis[435] aici un animal viu, o vacă, un ţap, un cocoş, care devin vaca, ţapul, cocoşul recoltei. Victima îşi pierde astfel o parte din caracterul agrar şi, în aceeaşi măsură, spiritul se desprinde de suportul său. Această independenţă se măreşte atunci cînd mănunchiul este înlocuit de o victimă animală. În acest caz, raportul dintre victimă şi ceea ce încarnează ea devine cu timpul atît de îndepărtat, încît de multe ori este greu de sesizat. Numai prin comparaţie s-a putut descoperi că taurul şi ţapul lui Dionysos, calul sau porcul Demetrei erau încarnări ale vieţii grînelor şi ale viţei-de-vie. Însă diferenţa este mai evidentă mai ales atunci cînd rolul victimei este asumat de un om[436], care îşi aduce aici propria autonomie. Atunci geniul devine personalitate morală, care poartă un nume şi începe să existe în legendă, în afara sărbătorilor şi a sacrificiilor. Astfel, încetul cu încetul, sufletul cîmpurilor devine exterior cîmpurilor[437] şi se individualizează.

Acestei prime cauze i se adaugă însă o alta. Sacrificiul determină, prin el însuşi, o exaltare a victimelor, ce merge pînă la a le diviniza. Numeroase sînt legen-

435. Se întîmplă chiar să fie plasate acolo merinde, în sacrificiile evident alimentare, Mannhardt, *W. F. K.*, I, p. 215.
436. Mannhardt, *W. F. K.*, I, pp. 350, 363. – Frazer, *Gold. B.*, I, 381 şi urm. ; II, pp. 21, 183 şi urm. – Porf. *D. Abst.*, II, 27.
437. Frazer, *Gold. B.*, p. 360.

dele unde sînt povestite aceste apoteoze. Hercule nu a fost primit în Olimp decît după sinuciderea sa pe Oeta. Atis[438] şi Eshmun[439] au fost însufleţiţi după moartea lor de o viaţă divină. Constelaţia Fecioarei nu-i alta decît Erigona, o zeiţă agrară care se spînzurase[440]. În Mexic, un mit povestea că soarele şi luna au fost create printr-un sacrificiu[441] ; zeiţa Toci, mama zeilor era în egală măsură prezentată ca o femeie pe care un sacrificiu ar fi divinizat-o[442]. În aceeaşi ţară, cu ocazia sărbătorii zeului Totec, cînd prizonierii erau ucişi şi jupuiţi, un preot se îmbrăca în pielea unuia dintre ei ; devenea atunci imaginea zeului, îi purta podoabele şi costumul, se aşeza pe un tron şi primea, în locul zeului, ofrande ale primelor roade[443]. În legenda cretană a lui Dionysos, inima zeului masacrat de titani era aşezată într-un *xoanon*, unde trebuia să fie adorată[444]. Filon din Byblos foloseşte, pentru a exprima starea lui Okeanos, mutilat de fiul său Kronos, o expresie foarte semnificativă : „a fost consacrat", ἀφιερώθη [445]. În aceste legende subzistă conştiinţa obscură a virtuţii sacrificiului. Urma acesteia persistă în egală măsură şi în rituri. De exemplu, la Jumièges, unde rolul spiritului anual al vegetaţiei era jucat de un om al cărui oficiu începea la Sfîntul Ion şi dura un an, se simula arun-

438. Arnob., *Adv. nat.*, V, 5 şi urm. (Legenda lui Agdistis care obţine de la Zeus să nu putrezească cadavrul lui Atis). – Iulian, *Or.*, V, p. 180.
439. Fil. Byblos, ed. Orelli, 44.
440. Roscher, *Lexikon*, art. *Ikarios.*
441. Chavero, *Mexico* etc., p. 365.
442. *Cod. Ramirez. Relacion del origen de los Indios*, ed. Vigil., p. 28. – Sahagun, *Historia de las cosas da N. España*, II, 11, 30.
443. Bancroft, *Native Races of the Pacific States*, II, pp. 319 şi urm. Cf. Frazer, *Gold. B.*, II, p. 221.
444. Firmicus Maternus, *De errore profanarum religionum*, 6. – Rohde, *Psyché*, II, p. 166. – Frazer, *Pausanias*, vol. V, p. 143.
445. Fil. Bybl. (ed. Orelli), 34. – Cf., poate, *Bull. Cor. Hell.*, 1896, pp. 333 şi urm. Inscripţia de la El-Bardj : ἀποθεωθέντος ἐν τῷ λέβητι.

carea viitorului *lup verde* în flăcările unui rug ; după această execuţie simulată, predecesorul său îi înapoia însemnele[446]. Ceremonia nu avea drept efect doar încarnarea spiritului agrar. Acesta lua naştere chiar în timpul sacrificiului[447]. Or, dat fiind faptul că nu există posibilitatea de a deosebi demonii de victimele agrare, aceste fapte sînt exemple chiar pentru ceea ce am spus în legătură cu consacrarea şi efectele ei directe. Apoteoza sacrificială nu este altceva decît renaşterea victimei. Divinizarea sa reprezintă un caz special şi o formă superioară de sanctificare şi de separare. Însă această formă nu apare decît în sacrificiile unde, prin localizarea, concentrarea, acumularea unui caracter sacru, victima se găseşte învestită cu un maximum de sfinţenie pe care sacrificiul îl organizează şi îl personifică.

Iată condiţia necesară pentru ca sacrificiul zeului să fie posibil. Însă pentru ca el să devină o realitate, nu e de ajuns ca zeul să fi ieşit din victimă, e necesar ca el să-şi fi păstrat încă întreaga natură divină în momentul în care intră în sacrificiu, pentru a deveni el însuşi victimă. Ceea ce înseamnă că personificarea din care a rezultat trebuie să devină durabilă şi necesară. Această asociere indisolubilă între fiinţe sau o specie de fiinţe şi o calitate supranaturală este rodul periodicităţii sacrificiilor pomenite aici. Repetarea acestor ceremonii, unde, ca urmare a unei obişnuinţe sau din cu totul alt

446. Mannhardt, *W. F. K.*, II, p. 325.

447. În Lusacia, spiritul care sălăşluia în grîne era numit „mortul". Frazer, *Gold. B.*, I, 265 şi urm. Cf. Mannhardt, *W. F. K.*, I, 420. – În alte părţi, naşterea spiritului era figurată dîndu-se primelor grîne forma unui copil sau a unui mic animal (acel *corn-baby* al autorilor englezi) : zeul se năştea din sacrificiul agrar. Vezi Mannhardt, *Myth. Forsch.*, pp. 62 şi urm. – Frazer, *Gold. B.*, I, p. 344 ; II, pp. 23 şi urm. – Naşterea zeilor : cea a lui Zeus pe Ida, Gruppe, *Griech. Myth.*, p. 248. – Lydus, *De Mens.*, IV, 48. Vezi Pausan. VIII, 26, 4 pentru naşterea Atenei la Aliphera şi cultul lui Zeus Lecheates". De asemenea, Soma este frecvent denumit un zeu tînăr, cel mai tînăr dintre zei (precum Agni). Bergaigne, *Rel. Véd.*, I, p. 244.

motiv, o aceeaşi victimă apărea la intervale regulate, a creat un fel de personalitate continuă. Pentru că sacrificiul îşi păstrează efectele secundare, crearea divinităţii este opera sacrificiilor anterioare. Şi acesta nu reprezintă un fapt accidental sau fără importanţă, deoarece, într-o religie atît de abstractă cum este creştinismul, figura mielului pascal, victima obişnuită a unui sacrificiu agrar sau pastoral, s-a menţinut şi serveşte şi astăzi pentru a-l desemna pe Christ, adică zeul. Sacrificiul a oferit elementele simbolisticii divine.

Însă imaginaţia creatorilor de mituri este cea care a desăvîrşit elaborarea sacrificiului zeului. Într-adevăr, ea a dăruit în primul rînd o stare civilă, o istorie şi, prin urmare, o viaţă continuă unei personalităţi intermitente, şterse şi pasive, care lua naştere din periodicitatea sacrificiilor. Fără a mai pune la socoteală faptul că, eliberînd-o de partea pămîntească sterilă, a făcut-o mai divină. Cîteodată chiar, putem urmări în mit diferite faze ale acestei divinizări progresive. Astfel, se spune, marea sărbătoare doriană Karneia, celebrată în onoarea lui Apollo Karneios, a fost instituită pentru a ispăşi uciderea ghicitorului Karnos de către Heraclid Hippotes[448]. Or, Apollo Karneios nu este altul decît ghicitorul Karnos, al cărui sacrificiu este împlinit şi expiat precum în *Dipolia*; iar însuşi Karnos „cornutul"[449] se confundă cu eroul Krios „berbecul"[450], ipostază a victimei animale primitive. Mitologia a transformat sacrificiul berbecului în uciderea unui erou, iar mai apoi, acesta din urmă a devenit un mare zeu naţional.

Totuşi, dacă mitologia a elaborat reprezentarea divinului, ea nu a prelucrat date arbitrare. Miturile

448. Teopomp, fr. 171 (*F. H. G.* I, p. 307). – Pausan., III, 13, 4. Oinomaos la Eusebiu, *Praep. Ev.*, V, 20, 3, p. 219. – Cf. Usener, *Rh. Mus.*, LIII, 359 şi urm. – Cf. pentru o legendă de acelaşi fel *id.*, *Rh. Mus.*, LIII, 365 şi urm.

449. Vezi Hesych., s. v.

450. Paus., III, 13, 3 şi urm.

păstrează urma originii lor : un sacrificiu mai mult sau mai puţin denaturat formează episodul central şi parcă sîmburele vieţii legendare a zeilor care descind dintr-un sacrificiu. S. Lévi a explicat rolul jucat de riturile sacrificiale în mitologia brahmanică[451]. Dar, mai ales, să vedem cum istoria zeilor agrari este ţesută pe un fond de rituri agrare. Pentru a demonstra acest lucru, vom grupa cîteva tipuri de legende greceşti şi semitice, apropiate de cea a lui Atis şi Adonis şi care sînt tot atîtea deformări ale temei sacrificiului zeului. Unele sînt mituri şi explică instituirea anumitor ceremonii, celelalte sînt poveşti, provenite în general din mituri asemănătoare celor dintîi[452]. Adesea, riturile comemorative care corespund acestor legende (drame sacre, procesiuni[453] etc.) nu au, după ştiinţa noastră, nici unul din caracterele sacrificiului. Însă tema sacrificiului zeului este un motiv utilizat fără reţineri de imaginaţia mitologică.

Mormîntul lui Zeus în Creta[454], moartea lui Pan[455], cea a lui Adonis sînt atît de cunoscute, încît e suficientă menţionarea lor. În legendele siriene, Adonis a lăsat descendenţi care-i împărtăşesc soarta[456]. În cîteva cazuri, e adevărat, mormintele divine sînt poate monumente ale cultului morţilor. Însă de cele mai multe ori, după părerea noastră, moartea mitică a zeului amin-

---

451. *Doctr.*, cap. II, cf. Bergaigne, *Rel. Vel.*, I, pp. 101 şi urm.
452. Vezi Usener, *Stoff d. Griech. Epos.*, III ; *Göttliche Synon*, vezi C. R.
453. Episoadele mitice sînt în general legate de ceremoniile rituale. Ciprian povesteşte că, în tinereţe, a fost figurant în ὀράκοντος δραματουργία în Antiohia (*Confessio SS. Cypriani*, in *AA. SS.*, 26 sept., val. VII, p. 205). Pentru reprezentarea luptei dintre Apollo şi Python la Delfi, vezi Frazer, *Pausanias*, III, p. 52, V, p. 244.
454. Ciril, *Adv. Julian*, X, p. 342, D. – Diodor, VI, 5, 3.
455. Mannhardt, *W. F. K.*, II, p. 133, cf. p. 149.
456. Clermont-Ganneau, *La stèle de Byblos*, in *Bibl. Ec. Hautes Etudes*, 44, p. 28. – Eerdmans, *Der Ursprung der Zeremonien des Hosein Festes*, in „Zeitschr. f. Assyrologie", 1894, pp. 280 şi urm.

teşte sacrificiul ritual ; este învăluită în legendă, de altfel una obscură, transmisă trunchiat, incompletă în ceea ce priveşte circumstanţele care să permită determinarea adevăratei sale naturi.

Pe tăbliţa asiriană a legendei lui Adapa[457], se poate citi : „De pe faţa pămîntului au dispărut doi zei ; iată de ce port doliu. Care sînt aceşti doi zei ? Ei sînt *Du-mu-zu* şi *Gish-zi-da*". Moartea lui *Du-mu-zu* este un sacrificiu mitic. Dovadă faptul că Iştar, mama şi soţia sa, doreşte să-l învie[458], stropindu-i cadavrul cu apă din izvorul vieţii, pe care va coborî să o caute în infern ; căci ea aminteşte prin aceasta ritualurile unor sărbători agricole. Cînd spiritul cîmpului este mort sau a fost ucis, cadavrul său este aruncat în apă sau stropit cu apă. Atunci, fie că el învie, fie că un arbore de mai se înalţă pe mormîntul său, viaţa renaşte. Aici, apa vărsată pe cadavru şi învierea ne determină să identificăm zeul mort cu victima agrară ; în mitul lui Osiris, elementele ce conduc la aceasta sînt împrăştierea părţilor cadavrului şi arborele care răsare deasupra sicriului[459]. La Trezena, în spaţiul din jurul templului lui Hipolit, printr-o sărbătoare anuală se comemora λιθόβολια, moartea zeiţelor Damia şi Auxesia, fecioare străine venite din Creta, care, potrivit tradiţiei, au fost ucise cu pietre în timpul unei răzvrătiri[460]. Zeiţele străine îl reprezintă pe străin, pe trecătorul care joacă adesea un rol în sărbătorile secerişului ; lapidarea este un rit de sacrificiu. Cîteodată, o simplă rănire a zeului echivalează cu moartea sa anuală. Legenda spune că

---

457. Harper, *Die Babylonischen Legenden von Etana, Zu. Adapa* (Delitzsch, *Beitr. z. Assyr* ; II, 2, C, 22). – Cf. Stucken, *Astralmythen*, II, *Lot.*, p. 89.
458. Jeremias, *Die Höllenfahrt der Ishtar*, (cf. Purificarea cadavrului în ritualul vedic, p. 79, n. 4.).
459. Plutarh, *De Iside et Osiride*, § 13 şi urm. – Frazer, *Gold. B.*, I, pp. 301 şi urm. – Firmicus Maternus, *De Err. profan. Relig.*, 27, înhumarea lui Osiris în misterele isiace.
460. Paus., II, 32, 2.

Belen, adormit în Blumenthal, la poala muntelui Guebwiller, a fost rănit la picior, precum Adonis, de un mistreţ. Din fiecare picătură de sînge scursă din piciorul său a răsărit o floare[461], simbol al naturii regenerate.

Adesea, moartea zeului este o sinucidere. Hercule pe Oeta, Melqart la Tyr[462], zeul Sandes sau Sandon la Tars[463], Didona la Cartagina şi-au dat singuri foc. Moartea lui Melqart era comemorată în fiecare vară, printr-o sărbătoare ; era sărbătoarea secerişului. Mitologia greacă cunoştea zeiţe ce purtau titlul de Απαγχομένη, adică zeiţele „spînzurate" : cum ar fi Artemis, Hecate, Elena[464]. La Atena, zeiţa spînzurată era Erigona, mamă a lui Staphylos, eroul strugurelui[465]. La Delfi, zeiţa se numea Charila[466]. Charila, spunea povestea, era o fetiţă care, pe timp de foamete, a mers să-i ceară regelui partea sa din ultima împărţire ; bătută şi alungată de el, copila s-a spînzurat într-o vîlcea retrasă. Or, o sărbătoare anuală, instituită – se spune – din ordinul Pythiei, era celebrată în onoarea sa. Aceasta începea printr-o împărţire a grîului ; pe urmă era confecţionată o imagine a Charilei, care era lovită, spînzurată şi mai apoi îngropată. În alte legende, zeul îşi aplică o mutilare, cîteodată murind de pe urma ei. Aşa se întîmplă în cazul lui Atis şi al lui Eshmun, cel care, urmărit de Astronoe, s-a automutilat cu o seceră.

Adesea, moartea unui fondator al cultului sau a unui prim preot al zeului este cea povestită de mit. Astfel, la Iton, Iodama (pe mormîntul căreia ardea un foc sacru) fusese preoteasa Atenei Itonia[467]. La fel

---

461. Fournier, *Vieilles coutumes des Vosges*, p. 70.
462. Clem. Rom., *Recognitiones*, X, 24. Cf. Herod., VII, 167. – Movers, *Phönizier*, I, pp. 153, 155, 394 şi urm. – Pietschmann, *Gesch. d. Phönizier*. – Rob. Simth, *Rel. Sem.*, p. 373, n. 2.
463. O. Müller, *Rhein. Mus.*, 1829, pp. 22-39. *Sandon und Sardanapal*.
464. Usener, *Götternamen*, pp. 239 şi urm.
465. Vezi mai înainte, p. 118.
466. Plut., *Qu. Graec.*, 12.
467. Paus., IX, 34, 2.

Aglaura, la Atena, (a cărei moarte trebuiau să o ispăşească Plunteriile) fusese şi ea o preoteasă a zeiţei Atena. În realitate, preotul şi zeul nu sînt decît una şi aceeaşi fiinţă. Într-adevăr, ştim că preotul poate fi, la fel ca şi victima, o încarnare a zeului ; deseori se deghizează după imaginea acestuia. Însă apare aici o primă diferenţiere, un fel de dedublare mitologică a fiinţei divine şi a victimei[468]. Datorită acestei dedublări, zeul pare să scape de moarte.

Unei diferenţieri de alt fel i se datorează miturile al căror episod central îl constituie lupta unui zeu cu un monstru sau cu un alt zeu. Aşa sînt, în mitologia babiloniană, luptele lui Marduk cu Tiamat, adică Haosul[469] ; cea a lui Perseu ucigînd-o pe Gorgona sau dragonul de la Joppe, cea a lui Belerofon luptînd împotriva Himerei, cea a Sfîntului Gheorghe biruitor al lui Dadjdjal[470]. Acesta este şi cazul muncilor lui Hercule şi, în sfîrşit, al tuturor teomahiilor, deoarece, în aceste lupte, învinsul este la fel de divin ca învingătorul.

Acest episod este una din formele mitologice ale sacrificiului zeului. Într-adevăr, luptele divine echivalează cu moartea unui singur zeu. În cuprinsul aceloraşi sărbători[471], ele alternează. Jocurile Istmice, celebrate primăvara, comemorează fie moartea lui Melicerte, fie victoria lui Tezeu asupra lui Sinis. Jocurile Nemeene celebrează ori moartea lui Archemoros, ori victoria lui Hercule asupra leului din Nemeea. Ele sînt însoţite

468. Şi totuşi există cazuri cînd cele trei personaje divine sînt ucise pe rînd, ca în mitul lui Busiris şi al lui Lityerses (vezi Mannhardt, *Myth. Forsch.*, pp. 1 şi urm.) ; străinul este ucis de Busiris şi Lityerses, aceştia sînt, la rîndul lor, ucişi de Hercule, iar Hercule însuşi se va sinucide mai tîrziu.

469. Halévy, *Recherches bibliques*, pp. 29 şi urm. – Jensen, *Kosmologie*, pp. 263-364. – Gunkel, *Schöpfung und Chaos*. – Delitzsch, *Das Babylon. Weltschöpfungsepos*, 1896.

470. Clermont-Ganneau, *Horus et Saint-Georges*, „Rev. Archeol.", 1876, II, pp. 196, 372 ; 1877, I, p. 33 ; *Bibl. Ec. Hautes Ét.*, vol. 44, pp. 78, 82.

471. Stengel, *op. cit.*, pp. 101 şi urm.

cîteodată de aceleaşi evenimente. Înfrîngerea monstrului este urmată de căsătoria zeului, a lui Perseu cu Andromeda, a lui Hercule cu Hesiona ; de altfel, logodnica oferită monstrului şi eliberată de erou nu este alta decît acea *Maibraut* din legendele germanice, urmărită de spiritele vînătorii sălbatice. Or, în cultul lui Atis, căsătoria sacră urmează morţii şi resurecţiei zeului. Se produc în circumstanţe similare şi au acelaşi obiect. Victoria unui tînăr zeu asupra unui vechi monstru reprezintă un rit al primăverii. Victoria lui Marduk, în prima zi de Nisan, reconstituie victoria sa împotriva lui Tiamat[472]. Sărbătoarea Sfîntului Gheorghe, adică înfrîngerea dragonului, era celebrată în 23 aprilie[473]. Or, moartea lui Atis avusese loc primăvara. – În sfîrşit, dacă este adevărat, după cum relatează Berosos, că o versiune asiriană a Genezei îl înfăţişează pe Bel despicîndu-se el însuşi în două, pentru a da naştere lumii, cele două episoade apar concomitent în legenda aceluiaşi zeu ; sinuciderea lui Bel înlocuieşte confruntarea cu Haosul[474].

Pentru a completa dovezile echivalenţei acestor teme, să amintim că se întîmplă adesea ca zeul să moară după victoria sa. În Grimm (*Maerchen*, 60), eroul, adormit după lupta sa cu dragonul, este asasinat ; animalele care-l însoţesc îl readuc la viaţă[475]. Legenda lui Hercule cuprinde o aventură similară : după ce l-a ucis pe Typhon, răpus de suflarea monstrului, eroul zăcea neînsufleţit ; a fost readus la viaţă de Iolaos, cu

---

472. Sărbătoarea ZAG-MU-KU (*rish-shatti*, începutul anului), vezi Hagen, in *Beitr. z. Assyr.*, II, p. 238. – *W. A. I.*, IV, 23, 39 şi urm. – Cf. Parmentier, „Rev. de philol.", 1897, pp. 142 şi urm.
473. Clermont-Ganneau, „Rev. Archeol.", 1876, XXXII, p. 387.
474. Eusebiu, *Chron.*, ed. Schone, I, pp. 14-18.
475. Cf. Sidney Hartland, *The Legend of Perseus*, III, pentru mitul eroului adormit şi echivalentele sale. – De asemenea, Indra cade epuizat după lupta sa împotriva demonului Vṛtra, sau chiar se ascunde etc. Aceeaşi legendă este povestită de Viṣṇu etc.

ajutorul unei prepeliţe[476]. În legenda Hesionei, Hercule era înghiţit de un cetaceu. După ce l-a ucis pe Linceu, Castor a fost el însuşi ucis de Idas[477].

Aceste echivalenţe şi alternanţe se explică destul de uşor dacă avem în vedere că adversarii puşi faţă în faţă prin tema înfruntării sînt produsul dedublării aceluiaşi spirit. În general, originea miturilor cu această formă a fost uitată ; ele sînt prezentate drept înfruntări meteorologice între zeii luminii şi cei ai tenebrelor sau ai abisului[478], între zeii cerului şi cei ai infernului. Însă este extrem de dificil să se deosebească în mod clar caracterul fiecăruia dintre combatanţi. Sînt fiinţe de aceeaşi natură, a căror diferenţiere, accidentală şi instabilă, aparţine imaginaţiei religioase. Înrudirea lor apare din plin în panteonul asirian. Anshar şi Marduk, zei solari, sînt regii Anunnakilor, cei şapte zei ai adîncului[479]. Nergal – numit cîteodată Gibil – zeu al focului poartă în alte părţi un nume de monstru infernal. Cît despre cei şapte zei ai adîncului, e dificil, mai ales în mitologiile care urmează celei asiriene, să-i distingi de cei şapte zei planetari, executori ai ordinelor celeste[480].

Mult înaintea sincretismului greco-roman, care recunoştea Soarele drept stăpîn al Hadesului[481] şi îl apropia pe Mithra de Pluton şi de Typhon[482], tăbliţele asiriene spuneau că Marduk domneşte asupra adîncului[483], că

---

476. Eudoxos, in Athenaios, IX, 392 E. – Eust., *Il.*, 1702, 50.
477. Hygin. fab. 80.
478. Cf. Usener, *Stoff, d. Griech. Epos.*
479. K. 2801, 1, (*Beitr. z. Assyr.*, III, p. 228 ; *ib.*, II, pp. 258, 259) – K. 2585. Shamash judecătorul Anunnakilor. – K. 2606, Etana ucigaş al Anunnakilor.
480. Cf. *Talm. Bab.,Chillin.*, fol. 91 T. – Haarbrücker, *Schahrastani, Religionspartein und Philosophenschulen,* Halle, 1851, pp. 5 şi urm.
481. Parthey, *Pap. Berl.*, I, V, 321 şi urm.
482. Martianus Capella, *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, II, 85.
483. *W. A. I.*, IV, 21, 1 c.

Gibil, focul[484] şi Marduk însuşi sînt fii ai adîncului[485]. În Creta, Titanii care-l ucid pe Dionysos erau înrudiţi cu el[486]. Altundeva, zeii duşmani erau fraţi, adesea gemeni[487]. Cîteodată, lupta avea loc între un unchi şi nepotul său sau chiar între un tată şi fiul său[488].

În lipsa acestei înrudiri, o altă relaţie îi uneşte pe actorii dramei şi dovedeşte identitatea lor fundamentală. Animalul sacru, de la Perseu la Seriphos era crabul, acel καρκίνος[489]. Or, crabul care, în legenda lui Seriphos, era duşmanul caracatiţei, i se alătură hidrei din Lerna, o caracatiţă de fapt, pentru a lupta împotriva lui Hercule. Crabul, precum scorpionul, este cînd aliatul, cînd inamicul zeului Solar ; la urma urmei, sînt forme ale aceluiaşi zeu. Basoreliefurile mithriace îl arată pe Mithra călărind taurul pe care-l va sacrifica. Astfel, Perseu îl încăleca pe Pegas, cel născut din sîngele Gorgonei. Monstrul sau animalul sacrificat îi servea drept animal de încălecat zeului victorios, înainte sau după sacrificiu. În fond, cei doi zei ai luptei sau ai vînătorii mitice sînt colaboratori. Mithra şi taurul, spune Porfir, sînt în egală măsură demiurgi[490].

---

484. *Id.*, 14, 2. Rev. 9 : Gibil, *mar apsi* (fiul abisului).
485. *Id.*, 22, 1, obv. 30.
486. Cf. Usener, *Stoff.* etc., II : Tersit = Pharmakos acuzat de Ahile că a furat cupele lui Apollo şi condamnat la moarte ; pe de altă parte, Tersit = *Theritas* = Apollo.
487. Stucken, *Astralmythen*, II, *Lot*.
488. Oineus şi fiii lui Agrios. Usener, *Gött. Syn.* (*Rh. Mus.*, LIII, p. 375).
489. Tümpel, *Der Karabos des Perseus* in „Philologus". Neue Folge, VII, p. 544. – Cf. Stucken, *Astralmythen*, I, Abraham, pp. 233 şi urm.
490. Porfir, *Antr. Nymph.*, 24. – Darmesteter, *Ormazd et Ahriman*, pp. 327 şi urm. – Fără îndoială că explicaţiile simbolice (ex. in Gruppe, *Griech. Cult. und Myth.*, pp. 153 şi urm. ; Frazer, *Gold. B.*, I, p. 402) nu ar fi potrivite. Simbolul nu este decît o explicaţie ulterioară a mitului şi a ritului. În cele din urmă, aceste legende sînt în mod natural sacrificiale încît pot fi înlocuite prin episoade în care zeul oferă el însuşi un sacrificiu. Ex. : legenda lui Perseu (Pausan. Damas, frag. 4) ;

Astfel, sacrificiul a produs o mulţime de urmaşi în mitologie. Din abstractizare în abstractizare, el a devenit una din temele fundamentale ale legendelor divine. Însă tocmai introducerea acestui episod în legenda unui zeu este cea care a determinat formarea rituală a sacrificiului zeului. Preot sau victimă, preot şi victimă, este un zeu deja format care acţionează şi pătimeşte totodată în sacrificiu. Or, divinitatea victimei nu este limitată la sacrificiul mitologic ; ea apare în acelaşi timp în sacrificiul real care-i corespunde. O dată constituit, mitul acţionează asupra ritului din care provine şi se realizează aici. Astfel, sacrificiul zeului nu este doar subiectul unei frumoase poveşti mitologice. Oricum ar fi evoluat personalitatea zeului în sincretismul păgînismelor, mature sau învechite, întotdeauna zeul este cel ce suferă sacrificiul ; nu e un simplu figurant[491]. Există, cel puţin la origine, o „prezenţă reală", ca în messa catolică. Sfîntul Ciril[492] povesteşte că, în anumite lupte între gladiatori, rituale şi periodice, un oarecare Kronos τις Κρόνος, ascuns sub pămînt, primea sîngele purificator care curgea din răni. Acest Κρόνος τις este zeul Saturn al Saturnaliilor care, în alte ritualuri, era ucis[493]. Numele dat reprezentantului zeului tindea să-l identifice cu acesta. Iată de ce marele preot al lui Atis, care juca el însuşi rolul de victimă, purta numele zeului

---

Perseu oferă un sacrificiu pentru a opri o inundaţie (legenda a fost introdusă probabil recent în acest ciclu) ; legenda lui Aristeu (Diod., IV, 81-82) : Aristeu aduce sacrificii pentru a opri ciuma (altă legendă, Verg. *Georg.*, IV, 548 şi urm. Cf. Maas, *Orpheus*, pp. 278-297 ; Gruppe, *Gr. Myth.*, p. 279, n. 2 ; Porfir, *Antr. Nymph.*, c. XVIII). Cf. leul lui Samson (Judec. 14, 8). Asupra sacrificiului mithriac, vezi Cumont, *Textes et Monum rel. au culte de Mithra, passim* ; Darmesteter, *Ormazd et Ahriman*, p. 150, p. 256 ; asupra zeilor sacrificanţi, în India vedică, echivalenţi ai zeilor luptători sau luptînd cu ajutorul sacrificiului, vezi S. Lévi, *Doctr.*, II.

491. Mannhardt, *W. F. K.*, I, p. 316.
492. *Adv. Julianum*, IV, p. 128 D.
493. Parmentier, „Rev. de Phil.", 1897, pp. 143 şi urm.

şi predecesorului său mitic[494]. Religia mexicană oferă exemple binecunoscute ale identităţii victimei cu zeul. Mai ales cu ocazia sărbătorii lui Huitzilopochtli[495], statuia însăşi a zeului, făcută din pastă de sfeclă, amestecată cu sînge omenesc, era ruptă în bucăţi, împărţită între credincioşi şi mîncată. Fără îndoială, în orice sacrificiu, după cum am remarcat deja, victima are ceva din zeu. Însă aici ea este zeul însuşi, iar această identificare caracterizează sacrificiul zeului.

Dar noi ştim că sacrificiul se repetă periodic, pentru că ritmul naturii cere o astfel de periodicitate. Deci, în cadrul mitului, zeul viu nu iese dintr-o încercare decît pentru a fi din nou supus la aceasta şi astfel îşi compune existenţa dintr-un lung şir de pătimiri şi învieri. Astarte îl învie pe Adonis, Iştar pe Tammuz, Isis pe Osiris, Cibela pe Atis, Iolaos pe Hercule[496]. După ce a fost asasinat, Dionysos este conceput a doua oară de către Semele[497]. Iată-ne deja departe de apoteoza despre care am vorbit la începutul acestui capitol. Zeul nu mai părăseşte sacrificiul decît pentru a reintra în el şi invers. Nu mai există discontinuitate în personalitatea sa. Dacă e sfîşiat precum Osiris şi Pelops, părţile sînt regăsite, puse laolaltă şi reînsufleţite. Astfel, scopul primitiv al sacrificiului este pus în umbră; nu mai avem un sacrificiu agrar, nici un sacrificiu pastoral. Zeul care intervine aici, ca victimă, există în sine, are calităţi şi puteri multiple. Rezultă că sacrificiul apare ca o repetiţie şi o comemorare a sacrificiului originar al zeului[498]. Legenda care îl poves-

494. Exemplu : *Ath. Mitth.*, XXII, 38 (Pessinonte).
495. Torquemada, *Monarquia Indiana*, VI, 38, in Kinsborough, VI, notă p. 414. – Cortez, cea de-a treia scrisoare către Carol Quintul (Kinsborough, VIII, notă, p. 228).
496. Cf. Mannhardt, *W. F. K.*, I, pp. 358 şi urm., 572 şi urm.
497. Proclus, Imn pentru Atena in Lobeck, *Aglaophamus*, p. 561 ; Abel, *Orphica*, p. 235.
498. Vezi mai sus, p. 137 (Karneia) ; vezi în continuare, p. 163. Cf. Usener, *Göttliche Synonyme*, in *Rhein. Mus.*, LIII, p. 371.

teşte este, în general, însoţită de o situaţie care îi asigură perpetuitatea. Astfel, atunci cînd un zeu are un sfîrşit mai mult sau mai puţin natural, un oracol prescrie un sacrificiu expiatoriu, ce reproduce moartea acelui zeu[499]. Cînd un zeu învinge în luptă un altul, amintirea victoriei sale este perpetuată de instituirea unui cult[500].

Trebuie să remarcăm aici că abstracţia care, în sacrificiu, dădea naştere zeului, putea da un alt aspect aceloraşi practici. Printr-un procedeu analog dedublării care a produs teomahiile, abstracţia putea separa zeul de victimă. În miturile studiate mai înainte, cei doi adversari sînt în egală măsură divini ; unul dintre ei apare drept preot al sacrificiului unde îşi află sfîrşitul predecesorul său. Însă divinitatea virtuală a victimei nu s-a dezvoltat întotdeauna. Adesea, victima a rămas pămîntească şi, prin urmare, zeul creat, provenit odinioară din victimă, rămîne acum în afara sacrificiului. Atunci, consacrarea, datorită căreia victima trece în lumea sacră, capătă aspectul unui dar, al unei atribuiri făcute unei fiinţe divine. Totuşi, chiar şi în acest caz, este deseori sacrificat un animal sacru sau cel puţin ceva care aminteşte originea sacrificiului. În fapt, zeul era oferit lui însuşi : Dionysos berbecul devenea Dionysos Kriofagul[501]. Cîteodată, dimpotrivă, după cum se întîmplă în dedublările din care au rezultat teomahiile, animalul sacrificat trecea drept un duşman al zeului[502]. Era jertfit pentru a ispăşi o greşeală comisă de specia sa împotriva zeului. Lui Virbius din Nemi, cel

499. Vezi mai sus, p. 146, n. 430.
500. Astfel, Heracles instituie cultul Atenei Aἰγοφάγος după lupta sa cu Hippocoon (Paus., III, 15, 9) ; – după ce a aruncat în rîul Kyane boii lui Geryones, a instituit repetarea gestului său. (Diod., V, 4, 1, 2).
501. Roscher, *Lexikon,* I, 1059. – Frazer, *Gold. B.,* I, p. 328 ; cf. Hera Aἰγοφάγος (Paus., III, 5, 9).
502. Frazer, *Gold. B.,* II, p. 58 şi urm. – Cf. Seidel, *Fetischverbote in Togo,* „Globus", 1898, p. 355.

ucis de cai, i se sacrifica un cal[503]. Noţiunea de sacrificiu închinat zeului s-a dezvoltat în paralel cu cea a sacrificiului zeului.

Tipurile de sacrificii ale zeului pe care tocmai le-am pomenit se realizează *in concreto* şi coexistă într-unul şi acelaşi rit hindus : sacrificiul somei [504]. Putem observa, mai întîi, ceea ce reprezintă în ritual un veritabil sacrificiu al zeului. Nu putem arăta aici în ce fel Soma zeul se confundă cu planta soma, cum el este realmente prezent acolo, nici să descriem ceremoniile în mijlocul cărora este adus şi primit, la locul sacrificiului. Este purtat pe un scut, adorat, pe urmă este strivit şi ucis. Atunci, din aceste ramuri zdrobite, zeul se degajă şi se răspîndeşte în lume ; o serie de atribuiri distincte îl transmite diferitelor regnuri ale naturii. Această prezenţă reală, această naştere a zeului, urmînd morţii sale sînt, într-un fel, formele rituale ale mitului. Cît despre formele pur mitice căpătate de un asemenea sacrificiu, ele sînt în mare măsură cele descrise de noi mai înainte. Mai întîi, identificarea zeului Soma cu inamicul zeilor, Vṛtra, demonul care păzeşte comorile

503. Frazer, *ib.*, II, p. 62. – Cf. Diod., V, 62. – Cf. principiul, Servius *ad. Æn.*, III, 18 : *Victimae numinibus aut per similitudinem aut per contrarietatem immolabantur.*

504. Vom găsi o bibliografie despre Soma în Macdonnell, *Vedic Mythology.* (Grundriss. d. Ind. Ar. Philologie), p. 115. – Vezi mai ales Bergaigne, *Rel. Ved.*, I, 148, 125 ; II, 298, 366 etc. – Hillebrandt, *Ved. Mythologie*, I (include o expunere succintă a ritului însuşi, pp. 146 şi urm.). – Despre Soma în Brâhmaṇa, vezi S. Lévi, *Doctrine*, p. 169. – Soma, plantă anuală, sacrificată primăvara, cf. mai înainte, p. 59, n. 38, ni se pare a fi servit, la origine, într-un rit agrar (vezi Bergaigne, *Rel. Ved.*, III, pp. 8 şi 9, n. 1) ; este „regele plantelor" începînd cu *Ṛg Veda*, iar India brahmanică mai curînd a dezvoltat această temă : vezi Hillebrandt, *Ved. Myth.*, p. 390. – Un studiu complet asupra sacrificiului *somei* nu există încă, se înţelege deci că nu am încercat să construim nimic plecînd de la texte, materialul fiind aici infinit. – Cît despre interpretările naturaliste ale mitului lui Soma, nu putem să le discutăm pe toate, le acceptăm însă pe toate, pentru că nu ni se par inconciliabile.

nemuririi, cel ucis de Indra[505]. Căci, pentru a înţelege cum un zeu putea fi ucis, el a fost reprezentat sub forma unui demon ; demonul este cel ucis, iar din el răsare zeul ; din învelişul rău care-o acoperea, se degajă esenţa binelui. Însă, pe de altă parte, adesea Soma îl ucide pe Vṛtra ; în orice caz, el este cel care-i dă putere lui Indra, zeul războinic, distrugător de demoni. În anumite texte chiar, Soma îşi este propriul sacrificator ; se ajunge pînă la a fi reprezentat drept tipul sacrificatorilor cereşti. De aici pînă la sinuciderea zeului, distanţa nu era prea mare ; brahmanii au atins-o.

Prin aceasta, au scos la iveală un punct important al teoriei sacrificiului. Am văzut că între victimă şi zeu există întotdeauna o oarecare afinitate : lui Apollo Karneiọs i se oferă berbeci, lui Varuṇa orz etc. Prin ceea ce e asemănător este hrănit asemănătorul, iar victima reprezintă hrana zeilor. De aceea sacrificiul a fost repede considerat ca fiind condiţia însăşi a existenţei divine. El oferă substanţa nemuritoare ce dă viaţă zeilor. Astfel, nu numai că sacrificiul este locul unde iau naştere unii zei, ci, în plus, şi cel ce le întreţine tuturor existenţa. Aşadar, el a sfîrşit prin a deveni esenţa lor, originea lor, creatorul lor[506]. Este şi creatorul lucrurilor, pentru că în el sălăşluieşte principiul oricărei vieţi. Soma este totodată soarele şi luna de pe cer, norul, fulgerul şi ploaia din văzduh, regele plantelor pe pămînt ; or, toate aceste forme ale Somei sînt reunite în soma victimă. Aici sînt acumulate toate principiile nutritive şi fecundante ale naturii. Soma este, totodată, hrana zeilor şi licoarea îmbătătoare a oamenilor, autorul nemuririi unora şi al vieţii efemere a celorlalţi. Toate aceste forţe sînt concentrate, create şi distribuite din nou de sacrificiu. Acesta este deci

---

505. S. Lévi, *Doctr.*, p. 162. – Bergaigne, *Rel. Ved.*, III, 84, 85 ; 63 n. 1 etc. – Hillebrandt, *Ved. Myth.*, *Viśvârâpa*, p. 531 etc.
506. Vezi S. Lévi, *Doctrine*, cap. I şi prefaţa.

„stăpînul fiinţelor", Prajâpati. Este Puruṣa[507] din faimosul imn X, 90 din *Ṛg Veda*, din care se nasc zeii, riturile, oamenii, castele, soarele, luna, plantele, animalele ; va fi Brahmanul Indiei clasice. Toate teologiile i-au atribuit o astfel de putere creatoare. Răspîndind şi adunînd rînd pe rînd divinitatea, el seamănă fiinţele aşa cum Iason şi Cadmos seamănă colţii dragonului, din care se nasc războinicii. Preface moartea în viaţă. Florile şi plantele răsar pe cadavrul lui Adonis ; roiuri de albine îşi iau zborul de pe cadavrul leului ucis de Samson şi de pe taurul lui Aristeu.

Prin urmare, teologia şi-a împrumutat cosmogoniile de la miturile sacrificiale. A dat o explicaţie creaţiei, după cum imaginaţia populară explica viaţa anuală a naturii, printr-un sacrificiu. Pentru aceasta, ea a aşezat sacrificiul zeului la originea lumii[508].

În cosmogonia asiriană, sîngele învinsului Tiamat a dat naştere fiinţelor. Separarea elementelor din haos era imaginată ca fiind sacrificiul sau sinuciderea demiurgului. Gunkel[509] a dovedit, credem noi, că aceeaşi concepţie poate fi regăsită în credinţele populare ale evreilor. Ea apare în mitologia Nordului. Stă, de asemenea, la temelia cultului mithriatic. Basoreliefurile doresc să înfăţişeze viaţa care iese din taurul sacrificat ; deja coada sa se sfîrşeşte printr-un mănunchi de spice. În fine, în India, creaţia continuă a lucrurilor prin intermediul ritului devine în cele din urmă o creaţie absolută şi *ex nihilo*. La început nu exista nimic. Puruṣa era stăpînit de dorinţă. Prin sinucidere, prin uitarea de sine, prin renunţarea la propriul trup (mai tîrziu, un model al renunţării budiste), zeul a făcut ca lucrurile să existe.

507. Bergaigne, *Rel. Ved.*, I, p. 275. Vezi remarcabila analiză a lui Ludwig, *Ṛg Veda*, III, p. 308.
508. Stucken, *Astralmythen*, II, p. 97, *Talm. B. Gem. la Taanih.*, 4, 2. Lumea se întemeiază pe sacrificiul celebrat în templu.
509. *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit.*

Totuşi, chiar şi la acest nivel de eroizare a sacrificiului, periodicitatea lui se menţine. Revenirile ofensive ale haosului şi ale răului cer fără încetare noi sacrificii, creatoare şi răscumpărătoare. Astfel transformat şi, putem spune, sublimat, sacrificiul a fost păstrat de teologia creştină[510]. Eficacitatea sa a fost doar transferată din lumea fizică în cea morală. Sacrificiul izbăvitor al zeului se perpetuează în slujba zilnică. Nu ne propunem să cercetăm în ce fel s-a constituit ritualul creştin al sacrificiului, nici cum se alătură el riturilor anterioare. Am crezut totuşi, în cuprinsul acestei lucrări, că este posibil să apropiem uneori ceremoniile sacrificiului creştin de cele pe care le-am studiat. E de ajuns să reamintim aici uimitoarea lor similitudine şi să indicăm în ce fel dezvoltarea unor rituri, atît de asemănătoare celor din sacrificiul agrar, a putut da naştere concepţiei sacrificiului, mîntuitor şi comunial, al zeului unic şi transcendent. Sacrificiul creştin este, în această privinţă, unul din cele mai instructive pe care le putem întîlni în istorie. Preoţii noştri caută, prin aceleaşi procedee ritualice, aproape aceleaşi efecte ca şi cei mai îndepărtaţi strămoşi ai noştri. Mecanismul consacrării din messa catolică este, în linii mari, acelaşi cu cel din sacrificiile hinduse. Ne prezintă – cu o claritate ce nu lasă nici o umbră de îndoială – ritmul alternativ al expierii şi al comuniunii. Imaginaţia creştină a construit după planuri antice.

---

510. Vezi Vogt, *Congrès international et d'archéologie préhistorique*, Bologna, 1871, p. 325. Cf. Lasaula, *Die Sühnopfer der Griechen* etc., 1841.

VI. Concluzie

Putem vedea mai bine acum în ce anume constă, potrivit opiniei noastre, unitatea sistemului sacrificial. Ea nu derivă, după cum credea Smith, din faptul că toate tipurile posibile de sacrificiu ar proveni dintr-o formă primitivă şi simplă. Un asemenea sacrificiu nu există. Dintre toate procedeele sacrificiale, cele mai generale, cele mai sărace în elemente pe care le-am putut atinge sînt cele de sacralizare şi desacralizare. Or, în realitate, în orice sacrificiu de desacralizare, oricît de pur ar putea fi, descoperim întotdeauna o sacralizare a victimei. Şi invers, în orice sacrificiu de sacralizare, chiar în cel mai marcat, o desacralizare este în mod necesar implicată ; pentru că, altfel, resturile victimei nu ar putea fi folosite. Cele două elemente sînt deci atît de strîns legate, încît unul nu poate exista fără celălalt.

Mai mult însă, aceste două feluri de sacrificii nu sînt încă decît tipuri abstracte. Orice sacrificiu are loc în anumite circumstanţe şi în vederea atingerii unor scopuri bine determinate ; diversitatea scopurilor ce pot fi urmărite astfel dă naştere unor modalităţi variate, din care am dat cîteva exemple. Or, pe de altă parte, nu există religie în care asemenea modalităţi să nu coexiste într-un număr mai mare sau mai mic ; toate ritualurile sacrificiale pe care le cunoaştem prezintă deja o mare complexitate. În plus, nu există rit particular care să nu fie complex în sine ; întrucît, indiferent că urmăreşte să atingă mai multe ţinte deodată sau una singură, pune în mişcare mai multe forţe. Am văzut cum sacrificii de desacralizare şi chiar de expiere s-au

combinat cu sacrificii comuniale. Dar am putea da şi multe alte exemple de complicare. Pentru a aduce ploaia, amazulii adună o cireadă de boi negri, ucid unul, îl mănîncă în tăcere, pe urmă ard oasele în afara satului : ceea ce înseamnă trei teme diferite în aceeaşi operaţie[511].

În sacrificiul animalier hindus, această complexitate este şi mai pronunţată. Am întîlnit aici părţi expiatorii atribuite spiritelor rele, părţi divine rezervate, părţi din comuniune de care se bucura sacrificantul, părţi sacerdotale consumate de preoţi. Victima este folosită în egală măsură pentru imprecaţiile împotriva duşmanului, pentru divinaţii, legăminte. Printr-unul din aspectele sale, sacrificiul ţine de cultele teriomorfice, deoarece sufletul animalului este trimis să întîlnească în cer arhetipurile animalelor şi să menţină acolo continuitatea speciei. Avem de a face cu un rit al consumării, fiindcă sacrificantul care a aprins focurile nu poate mînca din carne decît după ce a îndeplinit un astfel de sacrificiu. Este, în cele din urmă, un sacrificiu de răscumpărare ; pentru că sacrificantul este consacrat, el este sub influenţa divinităţii şi se răscumpără substituindu-se victimei. Totul se amestecă şi se confundă într-una şi aceeaşi operaţie care, în ciuda acestei diversităţi, nu este mai puţin armonioasă. Cu atît mai mult, lucrurile se petrec astfel într-un rit de o cuprindere imensă, cum este sacrificiul lui Soma, unde, pe lîngă tot ceea ce-l precede, avem un caz realizat de sacrificiul al zeului. Altfel spus, la fel ca o ceremonie magică, la fel ca rugăciunea, care poate servi, totodată, unei închinări, unei rugăminţi, unui legămînt, sacrificiu poate îndeplini concomitent o mare varietate de funcţii.

Însă, dacă sacrificiul este atît de complex, de unde poate să decurgă unitatea sa ? Din faptul că, în fond, sub diversitatea de forme pe care le îmbracă, el rămîne

---

511. Callaway, *Religious System of the Amazulu*, p. 59 ; cf. p. 92.

întotdeauna constituit dintr-un acelaşi procedeu, ce poate fi folosit pentru scopurile cele mai diferite. *Acest procedeu constă în stabilirea unei comunicări între lumea sacră şi lumea profană, prin mijlocirea unei victime, adică a unui lucru consacrat distrus în cursul ceremoniei.* Or, contrar a ceea ce credea Smith, victima nu ajunge în mod necesar la sacrificiu cu o natură religioasă, desăvîrşită şi definită ; sacrificiul însuşi i-o conferă. El poate aşadar să-i ofere virtuţile cele mai diverse şi, astfel, s-o facă în stare să îndeplinească funcţiile cele mai variate, fie în rituri diferite, fie în timpul aceluiaşi rit. Totodată, victima poate să-i transmită lumii profane un caracter sacru, specific lumii religioase sau invers ; este indiferentă la sensul curentului care o străbate. Putem, în acelaşi timp, să însărcinăm spiritul care s-a degajat din ea să poarte un legămînt spre puterile celeste, să o folosim pentru a ghici viitorul, să răscumpărăm mînia divină, dîndu-le zeilor partea lor şi, în fine, să ne bucurăm de carnea sacră rămasă. Pe de altă parte, o dată constituită, victima are, orice am face, o anumită autonomie ; este un focar de energie, de unde se degajă efecte ce depăşesc scopul îngust, pe care sacrificantul i l-a fixat ritului. Jertfim un animal pentru a răscumpăra un *dîkșita* ; ca o consecinţă imediată, sufletul eliberat al animalului merge să alimenteze viaţa veşnică a speciei. De obicei, sacrificiul depăşeşte astfel scopurile înguste pe care i le atribuie teologiile cele mai simple. Şi aceasta pentru că el nu se compune numai dintr-o serie de gesturi individuale. Ritul pune în mişcare ansamblul lucrurilor sacre, cărora li se adresează. Chiar de la începutul acestui studiu, sacrificiul ne-a apărut ca o ramificaţie specială a sistemului consacrării.

Nu este momentul potrivit să explicăm pe larg de ce profanul intră astfel în legătură cu divinul ; pentru că vede aici izvorul însuşi al vieţii. Are deci tot interesul

să se apropie de el, pentru că acolo se află chiar condiţiile existenţei sale. Însă din ce motiv el nu se apropie de sacru decît rămînînd la distanţă ? De ce nu comunică decît prin intermediar cu sacrul ? Efectele destructive ale ritului explică în parte acest procedeu ciudat. Dacă forţele religioase sînt, prin ele însesi, chiar principiul forţelor vitale, ele sînt de aşa natură încît contactul cu ele este de temut pentru oamenii de rînd. Mai ales atunci cînd ating un anumit grad de intensitate, nu pot să se concentreze într-un obiect profan fără să-l distrugă. Sacrificantul, oricît de mult ar avea nevoie de forţele religioase, nu poate să le abordeze decît cu maximă prudenţă. Iată de ce, între el şi aceste forţe, inserează intermediari, principalul fiind victima. Dacă s-ar implica pînă la capăt în rit, şi-ar afla aici moartea, nu viaţa. Victima îl înlocuieşte. Numai ea pătrunde în sfera periculoasă a sacrificiului, îşi găseşte sfîrşitul în ea, este acolo tocmai pentru a muri. Sacrificantul rămîne la adăpost ; zeii acceptă victima în locul lui. *Victima îl răscumpără.*

Moise nu şi-a circumcis fiul : Iahve „se luptă" cu el şi, cînd Moise era gata să-şi dea sufletul, soţia lui a tăiat cu violenţă prepuţul copilului său şi l-a aruncat la picioarele lui Iahve, spunîndu-i : „Tu eşti pentru mine un soţ de sînge". Tăierea prepuţului l-a mulţumit pe zeu, care nu l-a mai nimicit pe Moise, răscumpărat acum. Nu există sacrificiu în care să nu intervină vreo idee de răscumpărare.

Însă această primă explicaţie nu este suficient de generală, pentru că, în cazul ofrandei, comunicarea se face tot printr-un intermediar şi, totuşi, nu există distrugere. Căci o consacrare prea puternică prezintă grave neajunsuri, chiar dacă acestea nu sînt destructive. Tot ceea ce este prea puternic angajat în domeniul religios este, chiar prin aceasta, retras din domeniul profan. Cu cît o fiinţă este mai impregnată de religiozitate, cu atît ea este apăsată de interdicţii care o

izolează. Sfinţenia Nazirului îl paralizează. Pe de altă parte, tot ceea ce intră în contact prea intim cu lucrurile sacre împrumută natura lor şi devine sacru. Or, sacrificiul este făcut pentru profani. Acţiunea pe care o exercită asupra oamenilor şi asupra lucrurilor este destinată să-i facă în stare să-şi îndeplinească rolul în viaţa obişnuită. Nici unii, nici ceilalţi nu pot deci să intre cu folos în sacrificiu, decît dacă există şi cale de ieşire. Riturile de ieşire servesc într-o oarecare măsură acestui scop. Atenuează consacrarea ; însă ele singure n-ar putea să o atenueze destul, dacă ar fi prea puternică. Se cuvine aşadar ca sacrificantul sau obiectul sacrificiului să nu primească decît o consacrare diminuată, adică în mod indirect. La aceasta serveşte intermediarul. Datorită lui, cele două lumi aflate faţă în faţă pot să se întrepătrundă rămînînd totodată distincte.

Aşa se explică o trăsătură cu totul specială a sacrificiului religios. În orice sacrificiu, există un act de uitare de sine, deoarece sacrificantul se privează şi oferă. Chiar această uitare de sine îi este impusă adesea ca o datorie. Deoarece sacrificiul nu este întotdeauna facultativ ; zeii îl cer, lor li se datorează cinstirea, slujirea după cum spune ritualul ebraic ; zeii îşi au partea lor, după cum spun hinduşii. – Însă uitarea de sine şi supunerea nu sînt lipsite de o latură egoistă. Dacă sacrificantul dă ceva de la sine, nu se dă pe sine ; el se rezervă, cu prudenţă. Dacă dă, o face, într-o oarecare măsură, pentru a primi. – Sacrificiul se prezintă deci sub un dublu aspect. Este un act util şi o obligaţie. Dezinteresul se împleteşte cu interesul. Iată de ce sacrificiul a fost adesea imaginat sub forma unui contract. În fond, poate nu există sacrificiu care să nu aibă ceva contractual. Cele două părţi aflate faţă în faţă îşi fac reciproc servicii şi fiecare are de cîştigat. Pentru că şi zeii au nevoie de profani. Dacă nu s-ar păstra nimic din recoltă, zeul grîului ar muri ; pentru ca Dionysos să poată renaşte, trebuie ca, la culesul viilor,

berbecul lui Dionysos să fie sacrificat ; *soma* pe care oamenii o dau de băut zeilor îi întărește în lupta împotriva demonilor. Pentru ca sacrul să supraviețuiască, trebuie să i se dea partea sa luată din ceea ce le aparține profanilor. Această ambiguitate este inerentă naturii înseși a sacrificiului. Ea ține, într-adevăr, de prezența intermediarului, iar noi știm că, fără intermediar, nu există sacrificiu. Pentru că victima este distinctă de sacrificant și de zeu, ea îi separă, unindu-i totodată ; aceștia se apropie, fără însă a se abandona în totalitate unul altuia.

Există, totuși, un caz în care lipsește orice calcul egoist. Acesta este sacrificiul zeului ; deoarece zeul care se sacrifică se oferă fără a aștepta nimic în schimb. De această dată, orice intermediar a dispărut. Zeul, care este totodată și sacrificantul, se identifică acum cu victima și, cîteodată, chiar cu sacrificatorul. Toate elementele diferite care intră în sacrificiile obișnuite se amestecă aici și se confundă. Numai că o asemenea confuzie nu este posibilă decît pentru ființele mitice, imaginare, ideale. Iată în ce fel a fost posibilă conceperea unui zeu sacrificîndu-se pentru lume și cum aceasta a devenit, chiar pentru popoarele cele mai civilizate, expresia cea mai înaltă și parcă limita ideală ale uitării totale de sine.

Însă, așa cum sacrificiul zeului nu depășește sfera imaginației religioase, tot astfel am putea crede că întreg sistemul nu este decît un joc fantastic de imagini. Puterile cărora li se adresează credinciosul care-și sacrifică bunurile cele mai prețioase par să nu reprezinte nimic pozitiv. Cine nu crede, nu vede în aceste rituri decît zadarnice și costisitoare iluzii și se miră că întreaga umanitate s-a înverșunat să-și risipească forțele pentru niște zei fantomatici. Însă există poate adevărate realități cu care e posibil să pui în legătură instituția, în integralitatea sa. Noțiunile religioase, pentru că sînt

crezute, există ; ele există în mod obiectiv, ca fapte sociale. Lucrurile sacre, zeii şi ceilalţi, în raport cu care funcţionează sacrificiul, sînt lucruri sociale. Şi aceasta e de ajuns pentru a explica sacrificiul. Pentru ca sacrificiul să fie bine întemeiat, două condiţii sînt necesare. Mai întîi, trebuie ca, în afara sacrificantului, să existe lucruri care să-l facă să iasă din sine şi cărora să le datoreze ceea ce sacrifică. Trebuie mai apoi ca respectivele lucruri să fie aproape de sacrificant, pentru ca acesta să poată intra în legătură cu ele, găsind aici forţa şi garanţiile de care are nevoie şi trăgînd, din contactul cu ele, foloasele pe care le aşteaptă de la aceste rituri. Or, acest caracter de întrepătrundere intimă şi de separare, de imanenţă şi de transcendenţă este, în cel mai înalt grad, distinctiv pentru faptele sociale. Ele înseşi există, totodată, în funcţie de punctul de referinţă ales, în interiorul şi în afara individului. Înţelegem din acest moment care poate să fie funcţia sacrificiului, făcînd abstracţie de simbolurile prin care credinciosul şi-l reprezintă sieşi. Este o funcţie socială, deoarece sacrificiul se raportează la lucruri sociale.

Pe de o parte, această renunţare personală a indivizilor sau a grupurilor la proprietăţile lor alimentează forţele sociale. Fireşte, nu pentru că societatea ar avea nevoie de lucrurile care constituie materia sacrificiului ; totul se petrece aici în lumea ideilor, sînt puse în discuţie energii mentale şi morale. Însă actul uitării de sine implicat în orice sacrificiu, reamintind în mod frecvent conştiinţelor individuale prezenţa forţelor colective, le întreţine tocmai existenţa ideală. Expierile şi purificările generale, comuniunile, sacralizările grupurilor, crearea de spirite ale oraşelor îi conferă colectivităţii reprezentate de zeii săi ori îi reînnoiesc periodic caracterul bun, puternic, grav, violent, care este una din trăsăturile esenţiale ale oricărei personalităţi sociale. – Pe de altă parte, indivizii au de cîştigat chiar din acest act. Îşi conferă lor şi lucrurilor din preajmă întreaga forţă

socială. Jurămintele, legămintele, căsătoriile lor capătă autoritate socială. Își înconjoară, cu un cerc de sfințenie parcă, terenurile lucrate, casele construite. În același timp, află în sacrificiu mijlocul de a restabili echilibrul tulburat : prin expiere, își răscumpără blestemul social, consecință a greșelii, și se întorc în comunitate ; prin prelevările făcute asupra lucrurilor a căror folosire și-a rezervat-o societatea, capătă dreptul de a se bucura de ele. Norma socială este deci menținută fără pericol pentru ei, fără pierderi pentru grup. Astfel, funcția socială a sacrificiului este îndeplinită atît pentru indivizi, cît și pentru colectivitate. Și cum societatea este alcătuită nu numai din oameni, ci și din lucruri și evenimente, ne dăm seama cum a putut sacrificiul să urmeze și să reproducă ritmul vieții omenești și, totodată, pe cel al naturii ; cum a putut să devină periodic, în funcție de fenomenele naturale, ocazional precum nevoile de moment ale omului, în fine, să se adapteze la nenumărate alte funcții.

De altminteri, pe parcurs, am putut vedea cîte credințe și practici sociale care, la drept vorbind, nu sînt religioase au legătură cu sacrificiul. A fost vorba, succesiv, de contract, răscumpărare, vină, dar, uitare de sine, de idei referitoare la suflet și la nemurire, care se află încă la temelia moralei comune. Înseamnă a spune cît de importantă este pentru sociologie noțiunea de sacrificiu. Însă, în această lucrare, nu ne-am propus să o urmărim în dezvoltarea sa și în toate ramificațiile sale. Ne-am fixat doar sarcina de a încerca să o constituim.

Note la „Eseu despre natura şi funcţia sacrificiului”

[1] Iată analiza citată (1899)* [Cf. *supra*, p. 73, nota 118] :

Autorul[1] apropie sabatul ebraic de obiceiurile asiriene similare. În Asiria, a şaptea, a paisprezecea, a douăzeci şi una zi ale lunii erau zile consacrate, fără a mai vorbi de prima, rezervată sărbătorii speciale a începerii lunii. Deci, aceeaşi periodicitate poate fi întîlnită la cele două popoare. Pe de altă parte, sabatul evreiesc seamănă în amănunt cu cel asirian ; interdicţia de a se folosi focul, de a-l aprinde, apare în ambele cazuri. Cele două sabaturi sînt deopotrivă zile cînd nu se lucrează, ba chiar nefaste. J. găseşte, într-adevăr, o înrudire originară între ceremoniile expiatorii de Kippur şi cele ale sabatului. Presupune chiar (sprijinindu-se, e adevărat, pe un text contestabil, Es. 58, 13) că, la origine, sabatul a fost o zi de post. În fine, sacrificiul sabatului i se pare a avea acelaşi caracter cu cel de Kippur. – Pe de altă parte, analiza cuvîntului asirian *sa-bat-tum*, corespunzînd cuvîntului ebraic iniţial *sabbathon*, devenit apoi *sabbath*, dovedeşte că la baza cuvîntului se află ideea de oprire, de piedică, de restricţie.

Fără a insista asupra cîtorva rezerve filologice care ar fi necesare, se cuvine să remarcăm că sabatul babilonian interzicea sacrificiile, în vreme ce sabatul levitic le impunea. Însă, oricît de reală ar fi această divergenţă, apropierile făcute de J. între cele două sabaturi, între repaosul sabatului şi cel al marilor sărbători, au o

---

* Extras din „Année sociologique", 2, scris în colaborare cu Henri Hubert.

1. J. Jastrow, *The Original Character of the Hebrew Sabbath*, Chicago, 1898.

valoare incontestabilă. Ele sînt, de altfel, aproape clasice, la fel ca şi ipoteza potrivit căreia sabatul ar fi o fructificare a sărbătorilor lunii noi şi ar fi coincis, la origine, cu acest ritual. Principiul aflat la baza sabatului şi a sărbătorilor nu este nici măcar specific celor două religii semitice. Valoarea simbolică atribuită anumitor zile, asupra cărora se exercită, în acelaşi timp, interdicţii speciale o găsim mai peste tot. Să semnalăm mai ales existenţa la negrii de pe coasta Guineii a unui veritabil sabat, cu interdicţia de a se folosi de foc. Interdicţiile, chiar postul fac parte integrantă din riturile agrare şi de vînătoare. Nimic surprinzător deci în faptul că regimul interdicţiei a căpătat o valoare proprie. Interdicţia rezultă din prezenţa divinităţii, a lucrurilor religioase, în chiar mijlocul societăţii. Acolo unde se află lucrurile sfinte, activitatea temporală este inhibată. Interdicţia era valabilă în întregime numai pe o perioadă limitată tocmai pentru ca oamenii să o depăşească dintr-o dată. Astfel era îndeplinită legea ; după care oamenii erau liberi. Întreruperile periodice ale vieţii (zi sabatică, an sabatic) erau preţul acestei libertăţi.

Vom adăuga precedentului fragment analiza următoare, privitoare la acelaşi subiect (1907)* :

Sabatul israelit era o lege străveche a canaaniţilor. De la ei a împrumutat Israel sărbătoarea celei de a şaptea zile, imposibil de respectat şi fără interes pentru nomazi. Faptul că, în Babilonia, zilele a 7-a, a 14-a, a 21-a şi a 28-a din cea de-a doua Elul şi, de asemenea, din alte luni erau considerate fiecare drept „dies ater”, drept zile de penitenţă şi rugăciune, în timpul cărora era periculos, cel puţin pentru rege, preot şi doctor, să facă vreo activitate oarecare şi, pe de altă parte, faptul că întîlnim în inscripţiile cuneiforme cuvîntul

* Extras din „Année sociologique”, 10.

sab(p)attum, aceste două fapte indică Babilonul ca fiind patria originară a sabatului. Astrul selenar diviza luna în patru părţi, prima zi era numită „lună nouă", iar celelalte (7, 14, 21, 28) ar fi purtat numele „sabat", în acelaşi mod în care, de altfel chiar în Vechiul Testament, sînt numite atît „luna nouă", cît şi sabatul. Noutatea (instituţiei israelite) ar fi constat în aceea că aceste zile i-ar fi fost închinate de Israel lui Iahve şi că sabatul ar fi fost separat de luna nouă şi, fără a ţine cont de începuturile lunilor, ar fi parcurs anul şi, astfel, l-ar fi împărţit pur şi simplu în săptămîni de şapte zile. Aşa expune Meinhold, în termeni excelenţi, rezultatele la care cred că au ajuns istoricii şi filologii, asiriologii şi ebraiştii.

Totuşi, mai era mult pînă să se ajungă la o certitudine. În primul rînd, teoria a fost zdruncinată pe latura babiloniană : *sabattum*-ul a apărut nu ca un sfîrşit de săptămînă, ci drept o zi cu lună plină. În al doilea rînd, ea a fost zguduită dinspre latura israelită : se pune problema dacă, într-adevăr, sabatul săptămînal fiind cu siguranţă recent, sabatul lunii pline nu ar fi foarte vechi. Meinhold dezbate chestiunea şi, după părerea noastră, o rezolvă în mod parţial satisfăcător.

În cărţile de dinainte de exil, sabatul ar fi fost – este, evident, o ipoteză, însă una plauzibilă – sărbătoarea lunii pline, o sărbătoare ce corespunde exact celei a lunii noi ; etimologia propusă ar putea, de altfel, să fie corectă şi să alăture, în fond, un rit ebraic unui cuvînt ebraic, şi nu să oblige, ceea ce este dificil, să se admită un împrumut pentru o sărbătoare atît de importantă. În fond, au existat întotdeauna sărbători lunare, independente de orice poziţie în cadrul săptămînii, dintre care una purta numele de sabat.

Rămîne deci problema originii săptămînii. M. o detaşează de orice comput astronomic ; face din aceasta, atît în Israel cît şi în Babilonia, un efect al cultului şi al mitologiei aritmetice, un derivat al credinţelor şi prac-

ticilor legate de numărul 7, a căror existenţă, atît într-o religie cît şi în cealaltă, poate fi demonstrată fără prea mare dificultate. În ţinuturile canaanite, împărţirea lucrurilor în grupuri de şapte şi, în special, ritmul celor şapte ani, al anului sabatic şi cel al necultivării pămînturilor par să fi fost străvechi, iar sărbătorile de şapte zile sau cele legate de multiplii de şapte par să fi existat ca atare încă din epoca istorică. Autorul merge chiar pînă la a presupune – supoziţie gratuită dacă vom cerceta textele, supoziţie plauzibilă dacă, după cum vom vedea, ţinem seama de necesităţile de fapt – că repausul din şapte în şapte zile, încă din vremurile de dinainte de exod, constituie regula, independentă de evenimentul babilonian.

Noutatea ce derivă din reconstituirea comunităţii evreieşti ar fi următoarea: relativa abandonare a sărbătorii de lună nouă corespunzătoare unei consacrări a celei de-a şaptea zile lui Iahve, consacrare ai cărei termeni definitivi nu s-au fixat decît o dată cu Macabeii.

Am analizat destul de amănunţit teoriile şi ipotezele lui Meinhold. Şi aceasta pentru că importanţa, nu numai istorică, ci şi sociologică a problemei este considerabilă. Desigur, numeroasele dovezi invocate nu au alt fundament decît critica wellhausiană, iar pentru noi, un număr însemnat de teorii filologice asupra Paştelui sau a capitolului al XX-lea din Exod sînt lipsite de un temei real. Totuşi, nu-i putem nega lucrării lui Meinhold o anumită originalitate – prin raportare la teoria ortodoxă sau la teoria împrumutului babilonian –, o oarecare îndreptăţire şi o înţelegere destul de vie a problemei fixării timpului sacru în timp, şi numai în timpurile ciclice. Cu îndreptăţire, autorul nu admite posibilitatea unui împrumut de la cultul babilonian, împrumut care, de altfel, n-a fost dovedit, căruia nu i s-a precizat modalitatea şi cauza şi căruia nu este posibil să-i fie reprezentat nici chiar mecanismul. Pe

bună dreptate, el admite că a existat o evoluţie în definirea trăsăturilor sabatului şi o trecere de la o simplă zi nelucrătoare la o zi de sărbătoare. Cu aceeaşi îndreptăţire, a separat noţiunea de săptămînă de cea de lună. De altfel, ca un motiv suplimentar faţă de cele ale lui M., cea dintîi nu se putea împăca nicicum cu cea de a doua, în Israel durata lunii „selenare" rămînînd *întotdeauna* nedeterminată. Şi cum sabatul este, nu numai pentru societăţile noastre, ci şi în sine, ca fenomen social, unul din cele mai tipice, ilustrînd cel mai bine fenomenele colective ce dau cadenţa desfăşurării sacrului în timp, considerăm întreaga istorie ca fiind una din cele mai interesante şi sîntem foarte surprinşi de această recunoscută independenţă a cultului numărului şi a cultului astronomic.

Credem totuşi că M. a comis două greşeli, una constînd în exagerare şi cealaltă în ignorarea anumitor fapte. Exagerează, cu siguranţă, prescripţiile referitoare la anul sabatic. Pe de altă parte, autorul diminuează influenţa interdicţiilor sabatice sau, mai curînd, nu ţine seama de ele ; are, poate, convingerea că acestea au putut fi supuse unor legi şi unei sistematizări rapide, după exod. După părerea noastră, e o eroare, iar pentru noi cea de a şaptea zi este, de la bun început, la Ierusalim cel puţin, dacă nu pentru întreg Israelul, ziua lui Iahve. Interdicţiile de felul celor care privesc focul, fundamentale în noţiunea sabatului, n-au putut fi importate din Babilon ; dar nici nu au putut să se nască din nimic. Nu credem că a trebuit să se aştepte apariţia „comunităţii celor drepţi" (în Franţa, spunem a săracilor) pentru ca îndatoririle de cult ale sabatului să fi fost respectate ; iar în ce ne priveşte interdicţia de a părăsi oraşul, este o trăsătură mult prea veche pentru a nu vedea aici un fenomen originar.

Dacă dezacordul nostru faţă de Meinhold nu este foarte mare, motivul este unul profund. El derivă îndeosebi din faptul că, datorită comparaţiei metodice cu

care ne-am obişnuit, am ajuns să considerăm sabatul altfel decît el. Cunoaştem nenumărate societăţi aşa-zis primitive care au un repaus în a treia, a zecea zi etc: şi, pe de altă parte, cunoaştem numeroase sărbători, numeroase perioade ritualice, cu interdicţii variate, cuprinzînd aproape toate interdicţiile sabatice, chiar şi pe cele referitoare la prepararea hranei şi la folosirea focului. Ne va fi greu să credem că, de la bun început, sabatul n-a fost o zi a zeului, dacă vreţi, a unui zeu, şi nu vedem nici un motiv să nu admitem că a aparţinut unei populaţii nomade şi să credem că a fost împrumutat de Israel chiar de la locuitorii Canaanului.

[2] Iată analiza citată (1898)* [Cf. *supra*, p. 86, nota 177]:

La drept vorbind, autorul nu intenţionează decît să ne ofere un ansamblu de fapte[1]. Am spune că avem de-a face cu un colecţionar care pune la dispoziţia publicului piesele adunate. Conştiinţa care, de altfel, a supravegheat reunirea acestor materiale şi rîvna depusă aici de-a lungul atîtor ani sînt notabile. S. ajunge să condenseze în această carte aproape toate datele cunoscute despre roata simbolică şi zvastică şi să adune un număr impresionant de informaţii asupra mişcărilor circulare în majoritatea religiilor. Există, totuşi, şi omisiuni. S. uită că a existat o zvastică în Mexic. Pe de altă parte, enumerarea mişcărilor circulare prezente în diferitele ritualuri este departe de a fi exhaustivă: procesiuni catolice, purtarea legii în sinagogi etc. sînt neglijate, fără a mai pune la socoteală corurile antice şi dansurile pe care S. însuşi recunoaşte că nu le-a putut studia.

---

* Extras din „Année sociologique", 1.

1. W. Simpson, *The Buddhist Praying-Wheel. A Collection of Material Bearing upon the Symbolism of the Wheel, and Circular Movements in Custom and Religious Ritual*, Londra, 1896.

Titlul „La roue à prières bouddhiques" indică mai curînd ocazia decît subiectul lucrării. Un timp, în perioada unei şederi la frontiera tibetană, S. a fost foarte interesat de cilindrele de rugăciuni, oricît de numeroase ar fi fost ; a cumpărat două ; a meditat, s-a informat în privinţa altor cazuri budiste ale aceluiaşi obicei (China, Japonia). Apoi a remarcat că numele tibetan şi sanscrit semnifica „roata legii". Aşa-numitul cilindru nu era deci decît o variantă de roată simbolică. A mai remarcat sensul întotdeauna identic al mişcărilor roţii, în mod constant de la dreapta la stînga, în sensul mişcării soarelui, al aproape tuturor mişcărilor circulare ale hinduşilor şi celţilor în jurul unui altar ; de aici acest studiu general.

„Roata de rugăciuni" constă în principal dintr-un cilindru pus în mişcare, fie printr-o funie trasă de *lama*, fie prin orice alt mijloc, de apă, de trecători. Ea poartă înscrisă o formulă uniformă, exprimînd adorarea lui Buddha. Este rotită în sensul în care preoţii dansează sau se învîrt în jurul statuii divinului ascet. Or, această roată, deşi nu apare în ritual decît într-o epocă tîrzie, exista deja în mitologia budistă cea mai veche. Reprezentată pe stîlpii stupelor de la Barhut şi Sachi (sec. II î. H.), ea este roata legii, cea pe care a rotit-o Buddha în timpul învăţăturii sale, „marele cerc al puterii şi al legii". Nimic surprinzător dacă, în degenerescenţa budismului, în această mişcare în care el se reduce la practicile exterioare, imitaţia materială a gestului mitic al lui Buddha devine un fapt salutar. Acest simbol al roţii a fost unul central în budism, forma templului putea fi dedusă de aici, iar stupele cele mai renumite prezentau forma discurilor şi a zvasticilor.

Analiza originilor acestui simbol ne va indica semnificaţia sa. Roata legii făcea parte, înainte de budism, chiar din sistemul brahmanic ; de aici l-au împrumutat şi jainiştii. Pe de altă parte, sensul mişcărilor circulare, puterile lor sînt aceleaşi ca în budism : trebuie să ne

mişcăm în jurul altarului, urmărind *pradaksîna*, adică avînd umărul drept în centru, şi de la est la vest, în cazul în care este necesară o orientare. Or, acesta este, în mod evident, traseul soarelui ; rotaţiile făcute astfel îl au drept model. La fel, roata este şi un simbol al soarelui ; roată iluminată, roată a fericirii, ea prevesteşte şi aduce victoria şi fecunditatea. A fost reprezentată mai întîi ca un disc plin, apoi ca o roată cu spiţele sale, în număr par, variabil, multiplu de patru. Ulterior, numărul lor s-a redus la patru şi, mai apoi, circumferinţa roţii s-a segmentat, rămînînd un spaţiu vid înaintea fiecărei raze, iar din discul care reprezenta soarele a rămas *svastikâ*, faimoasa cruce încîrligată, talismanul, după cum sugerează şi numele său.

În Egipt, în Israel, în cultul de la Mecca, la greci, la celţi, S. redescoperă aceeaşi orientare a mişcărilor ritualice. În Grecia, după cum o dovedesc descoperirile pe zi ce trece tot mai numeroase, în Galia, după cum a stabilit frumoasa carte a lui Gaidoz[1], în mitologia germanică, în folclorul european, roata (adesea aprinsă), discul, zvastica, crucea reprezintă soarele victorios.

Un fapt am putea spune decisiv, aproape general, este acela că, dacă mişcările circulare efectuate în cinstea zeilor erau executate de la est la vest, de la dreapta spre stînga, rotaţiile făcute în cinstea morţilor sau în timpul actelor de magie se executau dinspre vest spre est şi de la stînga la dreapta. Stînga a fost întotdeauna asociată semnului rău ; slujbele negre au fost făcute cu stînga, ca şi cînd mersul circular ritualic ar corespunde unei lumi a luminii şi vieţii, iar cel contrar tărîmului întunericului şi al morţii.

Acestea sînt faptele ce pot fi extrase din expunerea lui S. Ultima parte mi se pare mai rezistentă decît cea dintîi. Autorul s-a putut ghida după cartea lui Goblet d'Alviella, *Migration des symboles*. În orice caz, pro-

---

1. *Le dieu gaulois du soleil et le symbolisme de la roue.*

blema este interesantă. Imitarea mişcărilor, nu numai solare, ci chiar astrale, trebuie să fi făcut parte din orice cult al naturii ceva mai dezvoltat. Ceea ce dă o mare veridicitate acestei ipoteze este faptul că împărţirea lumii în regiuni potrivit punctelor cardinale este, probabil, o idee fundamentală printre noţiunile religioase. Fără a mai pune la socoteală faptul că sălbaticii au sau ar fi trebuit să aibă un simţ al orientării extrem de precis, conştiinţa socială atribuind o natură religioasă sau alta unei anumite părţi din univers. Un anumit loc din cer, din atmosferă, de pe pămînt, din ape constituia lumea zeilor, un altul lăcaşul demonilor sau tărîmul morţilor. Această împărţire a lumii în regiuni mai mult sau mai puţin favorabile omului care le contemplă este chiar unul din cazurile în care funcţionează nemijlocit legile psihologice ale reprezentărilor sociale. Actul religios care a avut peste tot scopul de a asigura viaţa şi bunăstarea naturii, a oamenilor şi a zeilor, trebuia să se asocieze acestor regiuni faste şi mişcărilor aştrilor ; dimpotrivă, actul magic, teribil şi funebru trebuia să se asocieze regiunilor rele, spiritelor răului, morţilor.

Însă, dacă faptele adunate de S. asupra acestui aspect au o astfel de valoare, conexiunea stabilită de el între cilindrul budist al rugăciunilor, roata legii şi mişcările circulare pare a fi una exterioară. Fără îndoială, există o confuzie în privinţa aceasta, în ritualul tibetan ; tot fără îndoială, sensul mişcării roţii este chiar sensul religios al mişcărilor ; însă tradiţia nu se înşela : şi ea vorbea de un cilindru al rugăciunilor, iar nu de o roată a legii. Mai întîi, este totuşi un cilindru, şi nu o roată. Apoi, pe acest cilindru este reprodusă formula ce-l evocă pe Buddha, acel *om* hindus care-l face pe jainist să atingă cerul, pe brahman să se apropie de Brahman, pe budist să atingă Nirvâna ; mişcarea constituie deci o rugăciune. Pe de altă parte, budismul tibetan sau chinez abundă în fapte similare : arborele

rugăciunilor, ale cărui frunze freamătă în vînt pentru a-l adora pe Buddha, steagurile de rugăciune cu care se înconjoară oraşele pentru a alunga spiritele rele, clopotele pe care eşti vrednic de laudă dacă le tragi, toate aceste instrumente există pentru a asigura caracterul constant al rugăciunii. Cilindrul rugăciunilor nu este decît una din modalităţile inventate pentru a realiza această idee. Şi, dintr-un alt punct de vedere, fiind un rafinament, cilindrul rugăciunilor este o regresiune a ideii ; aceasta din urmă este materializată, iar *bonzul* şi *lama* care, acum, rotesc în timpul vieţii lor un asemenea cilindru capătă meritele de altădată pe care, în budismul clasic, le conferea doar meditaţia religioasă.

[3] Iată analiza făcută de Mauss lucrării citate, a lui Caland (1900)* [Cf. *supra*, p. 86, nota 177]

O monografie model despre natura şi funcţia unui rit precis[1]. Este vorba de rotiri ceremoniale şi, mai general, de sensul mişcărilor rituale care sînt îndeplinite în cursul diverselor acte religioase.

Cu o remarcabilă grijă de a nu omite nimic, C. procedează mai întîi la explicarea, cu adevărat exhaustivă, a faptelor hinduse. Într-adevăr, ritualul hindus prescrie un mare număr de asemenea rotaţii. În ceremoniile religioase sau, mai curînd, în riturile particulare cu un caracter divin, acestea se efectuau în mod obligatoriu de la stînga dreapta, astfel încît obiectul ce trebuia înconjurat să rămînă la dreapta. Dimpotrivă, în tot ceea ce priveşte cultul morţilor şi cel al strămoşilor, rotaţiile se fac de la dreapta la stînga. La fel se întîmplă în cultul zeilor răi sau atunci cînd se execută un rit diabolic. Aceeaşi regulă este respectată

* Extras din „Année sociologique", 3.

1. W. Caland „Een Indo-Germaansch Lustratie-Gebruik", extras din *Versl. en Mededeel. d. Konink. Ak. v. Wetenschapen. Afd. Letterk.* IV, II, Amsterdam, 1898.

în multe alte situaţii. Totdeauna cînd ritul este favorabil, dacă există ceva ce trebuie răsucit, răsucirea se face de la stînga la dreapta ; este folosită mîna dreaptă, în dreapta se ţine obiectul, în fine, spre dreapta ne orientăm, păstrînd întotdeauna în partea dreaptă zeii şi soarele (estul). Dimpotrivă, în ceremoniile de magie neagră, orientarea este spre sud, se foloseşte mîna stîngă etc. Inversarea este, deci, generală şi absolută. Autorul regăseşte cu uşurinţă aceste principii în toate religiile indo-germanice.

Explicaţia ritului poate fi uşor determinată, o dată principiul general descoperit. Este vorba (după cum o dovedeşte orientarea generală a oricărei acţiuni spre est) despre imitarea mişcării soarelui care pare să se deplaseze şi el de la stînga la dreapta. Şi cum soarele, regiunea zeilor, izvorul vieţii sînt lucruri favorabile, orientînd totul spre ei, închizînd cercul asupra lor, prin rotirea rituală spre dreapta, sînt închise lucrurile benefice. Dimpotrivă, prin rotirea făcută spre stînga (şi aproape întotdeauna compensată de o rotire spre dreapta), totul este orientat spre rău, întuneric, moarte, spirite rele şi mani. Într-un caz, binele este prins într-un cerc magic ; în celălalt, răul este eliminat. De altfel, în această privinţă, C. ezită să se pronunţe tot atît de tranşant pe cît o facem noi aici.

Autorul remarcă în continuare că, dacă principiile generale ale imitării soarelui şi ale orientării spre dreapta sînt respectate şi la alte rase, numai religiile indo-europene par să fi practicat rotirile ritualice. Ajunge la concluzia că se află în prezenţa unei reminiscenţe din vechea cultură indo-germanică.

[4] Iată analiza lui Mauss, citată asupra lucrării lui Rohde (1899)* [Cf. *supra*, p. 129, nota 362 şi p. 130, nota 369] :

[...] Nu mai e nevoie să facem elogiul aceste lucrări[1]. Rohde a retrasat evoluţia credinţei în nemurirea sufletului la greci, începînd cu reprezentările cele mai vagi din epoca homerică, pînă la filosofia socratică, trecînd prin inspiraţiile dionisiacilor, misterele din Eleusis şi misticismul orficilor. Însă, în această lucrare, nu trebuie să ne oprim în primul rînd la studiile de psihologie şi la cele asupra doctrinelor ; importantă este expunerea procesului de adaptare a credinţei în nemurirea sufletului la un sistem de instituţii care derivă din ea sau au contribuit la formarea ei.

Grecii lui Homer îşi reprezentau sufletul, sau cel puţin ceea ce înţelegeau ei prin cuvîntul ψυχή, ca un fel de dublu al corpului, o umbră insensibilă şi fără voinţă, care-i supravieţuia după moarte. În ce priveşte soarta acestei umbre, ea era imaginată deja în două moduri de neîmpăcat din punct de vedere logic, însă simultane : fie sufletul rămînea legat de corp şi sălăşluia în mormînt, fie sufletele morţilor se adunau într-un ţinut îndepărtat, inaccesibil, turme de umbre păstorite de divinităţi diabolice.

Acestor două concepţii, susceptibile de o dezvoltare independentă şi divergentă, le corespund două sisteme de instituţii.

Îngropat, la început, acasă, sub vatră sau aproape de vatră, mortul nu-şi părăsea nici locuinţa, nici bunurile, nici familia. Spiritul său continua să trăiască invizibil alături de ai săi, util sau ameninţător. Ideea supravieţuirii mortului a dat naştere cultului strămoşilor,

* Extras din „Année sociologique", 2.

1. Erwin Rohde, *Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*. ed. a 2-a, Freiburg. B., 1898, 2 vol.

adică tuturor practicilor care tind, pe de o parte, să întreţină viaţa umbrelor şi, pe de altă parte, fie să-i apere pe cei vii de influenţa lor malignă, fie să le asigure descendenţilor ajutorul străbunilor lor ; interdicţii, imprecaţii şi pedepse care protejează mormintele, răzbunări şi ispăşiri ale crimei, sărbători funerare şi sacrificii, comemorări, aniversări, ofrande. Mortul îşi primeşte partea din ospăţul celor vii. După părerea noastră, Rohde nu insistă destul asupra noţiunii de αἱμακουρία, libaţia sîngelui, destinată să redea viaţa şi simţurile acelei umbre vagi căreia i se adresează ofranda ; ritualic, ea îi corespunde, în epopee, sacrificiului lui Ulise pe tărîmul morţilor. Moartea nu rupe deci legăturile de familie ; dacă morţii continuă să se amestece în viaţa celor vii, cei vii participă, întru cîtva, la destinul celor dispăruţi : este ceea ce exprimă atît doliul, cît şi interdicţiile ritualice, separările şi prohibiţiile pe care acesta le atrage după sine. Există o continuitate între societatea umană şi familia spiritelor. Cultul care perpetuează aceste legături contribuie în egală măsură la strîngerea celor din societăţile umane. Familiile şi clanurile se grupează în jurul cultului strămoşilor. Practicile religioase pe care le presupune şi grupările determinate de acesta servesc drept cadre sau modele pentru societăţi şi religii. Asociaţii artificiale îşi creează strămoşi fictivi, semănînd cu spiritele familiilor şi eroii triburilor ; zeii şi geniile sînt asimilaţi cu strămoşii, riturile ofrandei funerare le contaminează pe cele ale sacrificiului. Pe de altă parte, cultul morţilor este influenţat de alte concepţii religioase ; spiritul proprietarului unui cîmp a fost identificat cu spiritul cîmpului. Sufletele şi demonii agrari se confundă în cultul eroilor. De altfel, ideile autorului în această privinţă sînt destul de vagi şi, cîteodată, contradictorii.

Dar, aşa cum imaginaţia mitologică sfîrşise prin a aduna demonii agrari în lăcaşuri comune, tot astfel a ajuns să exileze sufletele morţilor în străfundul lumii

subterane. Rohde nu caută originea ideii despre un popas al umbrelor, a cărei dezvoltare coincide poate cu evoluţia riturilor funerare ce alungă morţii din preajma vetrelor, pentru a situa mormintele în afara incintelor locuite. Deşi umbrele neajutorate şi îndepărtate (reprezentate în cîntul XI din *Odiseea*) nu puteau avea nici o legătură cu lumea celor vii, cultul morţilor, cel al eroilor şi practicile lor au persistat. Se credea că sufletele nu au fost întotdeauna închise în sălaşul lor ; ele reveneau la intervale fixe, fie după epocile astronomice (lună nouă), fie în momentul marilor sărbători agrare. Ele îi vizitau atunci pe cei vii ; iar la popoarele primitive, care împărtăşesc aceste credinţe, anumite dansuri, o agitaţie dezordonată, beţia trădează prezenţa sufletelor care pătrund în corpul celor vii ; în acest mod îşi imaginau grecii inspiraţia profetică, în oracolele eroilor htonieni ; vedeau în aceasta o posedare temporară. Ideile morale au adăugat cîteva trăsături la tabloul tărîmului sufletelor, incluzînd o serie de sancţiuni. Dezvoltarea ideilor morale şi a reprezentărilor corespunzătoare se concretizează în asociaţii asemănătoare celor ale misterelor din Eleusis, care au perfecţionat şi complicat sistemul de purificări ce trebuia să asigure sufletului fericirea viitoare.

Rohde credea, şi a şi spus-o la începutul celui de al doilea volum al său, că ideile populare despre ψυχή, despre persistenţa şi destinul său, nu conţineau germenele dezvoltării credinţei în viaţa veşnică. A fost nevoie să li se adauge un element străin. În opinia sa, introducerea cultului trac al zeului Dionysos în Grecia a adus un astfel de nou element. Orgiile şi extazele pe care le presupunea acest cult au făcut să se înţeleagă ideea de autonomie, de existenţă substanţială şi de divinizare a sufletului. Implantarea cultului ne-a oferit un nou exemplu strălucit de preluare a unui cult străin de un vechi sacerdoţiu ; Rohde arată cum preoţii de la Delfi au devenit adepţii lui Dionysos.

După comunităţile bahice, orfismul a fost cel care a contribuit cel mai mult la fixarea acestei credinţe. R. găseşte dovezi în sprijinul tezei sale în exegeza miturilor şi, în particular, în mitul uciderii şi învierii lui Zagreu. Orficii sînt cei care au introdus în Grecia ritul *rugăciunii pentru morţi*; ei credeau că sufletele celor decedaţi beneficiau de pe urma practicilor celor vii.

După ce a plecat de la expunerea unei idei populare şi primitive despre nemurire, Rohde a revenit, în finalul cărţii sale, la concepţiile populare, aşa cum pot fi ele reprezentate în vremea înfloririi orfismului şi a filosofiei. Regăseşte aici, în reminiscenţa vechilor rituri, concilierea a două concepţii contradictorii despre prezenţa şi îndepărtarea sufletelor. Dovedeşte în ce fel riturile au păstrat amprenta ideilor primitive.

[5] Iată analiza citată asupra lucrării lui S. Cheetham (1899)* [Cf. *supra,* p. 129, nota 362]

În aceste lecţii[1] cu un caracter popular, C. se străduieşte să delimiteze influenţa exercitată de misterele din Antichitate asupra celebrării tainelor creştine.

Purtat de credinţa sa arzătoare, el reduce această acţiune la minimum. Potrivit autorului, misterele păgîne nu au furnizat Bisericii primitive decît materialul (cuvinte, forme de organizare socială). Deşi de origine divină, Biserica nu se putea realiza decît cu mijloace umane ; ea trebuia deci să adopte limba popoarelor în mijlocul cărora se constituia şi instituţiile pe care şi le putea însuşi. Însă secretul Sfintelor Taine nu este comparabil cu cel al misterelor eleusine, dionisiace etc. : doctrina, într-un caz, era rezervată numai iniţiaţilor, în vreme ce în celălalt, ea era răspîndită printr-o minunată propagandă. De asemenea, botezul ar fi cu

---

* Extras din „Année sociologique", 2.

1. S. Cheetham, *The Mysteries Pagan and Christian.* Londra, 1897.

totul altceva decît purificările iniţiatice, iar comuniunea euharistică cu totul altceva decît ospăţul eleusin. Discursul lui C. depăşeşte frecvent faptele, atunci cînd nu le interpretează într-un sens prea teologic. Însă critica făcută în legătură cu apropierea între κυκεών şi pîinea euharistică era necesară. În legătură cu botezul, ne vom mulţumi să semnalăm un fapt. Pentru a introduce o străină în comunitatea evreiască, aceasta era obligată să facă baia ritualică pe care o face în mod regulat femeia evreică după menstruaţie ; pe de altă parte, botezul lui Isus cu apă pare a fi o trăsătură autentică. Deci, dacă asemenea lustraţii aparţineau atît grecilor, cît şi evreilor, atunci de ce să vrem cu tot dinadinsul să le atribuim o anumită origine ?

[6] Iată rezumatul citat, asupra lucrării lui Grant Allen (1899)* [Cf. *supra*, p. 132, nota 374]

Această carte[1] oferă mai mult prilej pentru critică decît pentru analiză. Îşi propune să integreze teoria lui Frazer în sociologia religioasă a lui Spencer şi să direcţioneze totul spre o explicaţie a creştinismului. Nici teoria nu e originală, nici faptele nu sînt noi.

Creştinismul este în mod esenţial cultul unui om zeificat, al unui mort. Cum a fost el posibil ? Cum s-a format această noţiune a Dumnezeului-Om ? Potrivit lui G.A., două căi diferite – una naturală, cealaltă mistică – au condus umanitatea la acest rezultat ; iar cele două căi care converg astfel în acelaşi punct au totodată o origine comună : ideile privitoare la morţi şi cultul lor. Cultul morţilor a condus, pe de o parte, printr-un proces natural, la noţiunea ebraică de zeu ; pe de alta, prin intervenţia facultăţilor mistice ale

---

* Extras din „Année sociologique", 2.

1. Grant Allen, *The Evolution of the Idea of God. An Inquiry into the Origins of Religions*. Londra, 1897.

spiritului uman, s-a ajuns la concepţia propriu-zis creştină despre divinitate.

Fundamentul religiei nu este mitul, ci cultul ; iar cel dintîi şi, totodată, cultul cel mai important dintre toate este cel al morţilor. Mortul a fost prima fiinţă spirituală temută şi, de aceea, a fost îngropat ; primul a cărui prezenţă a fost dorită şi de aceea i s-a păstrat mumia sau scheletul sau a fost mîncat. Mumia a reprezentat deci idolul primitiv, iar cercul de pietre din jurul mormîntului, forma primară a templului ; piatra funerară stă la originea altarului şi a tuturor pietrelor sacre în general. În jurul mormîntului se aflau în general arbori, izvoare (mortul devenind spiritul lor) şi astfel s-a ajuns ca, aproape în toate locurile sacre, să fie reunite rîul, copacul, piatra de sacrificiu. În timp ce materialul cultului rezulta astfel din materialul funerar, se constituiau în paralel ideile religioase. Majoritatea morţilor zeificaţi au fost şefi, regi, preoţi, de unde şi mulţimea de zei locali. În explicarea naşterii monoteismului din acest politeism infinit, G.A. nu cunoaşte prea multe piedici. Exemplul lui Osiris îi foloseşte drept element de tranziţie. Vede în Osiris un produs al sincretismului egiptean. Au fost divinizaţi vechii şefi, cu mumii multiple şi morminte multiple ; credincioşii au sfîrşit prin a-i identifica pe unii cu alţii, pe urmă cu forţele fertilizatoare ale pămîntului, apoi cu forţele solare. Printr-un asemenea proces, s-a individualizat şi Iahve din multitudinea de spirite adorate de vechii evrei. Rupînd legăturile lui Iahve cu vechea piatră funerară a primului templu, captivitatea a sfîrşit prin a-l singulariza şi, astfel, ideea monoteistă s-a desprins în întreaga sa puritate.

Rămîne de explicat elementul pe care creştinismul l-a adăugat acestei concepţii. Printr-o mistică naturală, cunoscînd puterea spiritelor celor morţi, oamenii au dorit să le creeze ; însă, pentru a le crea, era nevoie să ucidă. De unde obiceiul de a sacrifica victime, pentru

a elibera zeul închis în ele. Agricultura a făcut aceste sacrificii periodice (lăsăm la o parte modul cam prea fantezist în care autorul pune în legătură agricultura şi cultul morţilor). Nu este mai puţin adevărat că exista interesul de a crea, în fiecare an, într-unul din marile momente ale vieţii agrare, un zeu care să facă plantele să crească. Însă cînd avea loc acest sacrificiu anual (cînd un zeu era jertfit pentru a se crea), zeul produs de sacrificiul din anul trecut exista deja ; şi, pentru că, în fond, cei doi zei erau identici, s-a crezut că zeul îşi era oferit sieşi drept ofrandă. Or, acolo se află fondul mistic al creştinismului care, prin urmare, provine şi el tot din cultul morţilor.

Nu ne vom opri la semnalarea numeroaselor erori concrete pe care le conţine cartea şi nici nu vom critica în detaliu interpretările evident arbitrare propuse. Ne vom mulţumi să semnalăm grava greşeală ce stă la baza întregii lucrări. G.A. are ambiţia de a dovedi că există o diferenţă esenţială între spiritul mortului şi zeu şi între cele două culte corespunzătoare. Am putea să-i întoarcem argumentul şi să spunem că spiritele morţilor nu au trăsături religioase care să nu fi fost şi ale zeilor. Am putea chiar încerca să dovedim că acest cult al morţilor – ce nu trebuie confundat cu practicile funerare – este relativ secundar în evoluţia religioasă. Într-adevăr, cultul zeilor era persistent, continuu, general în clan sau în trib, în vreme ce la origine riturile de înmormîntare erau ocazionale şi restrînse la cercul rudelor apropiate. Luau sfîrşit o dată cu doliul. – De altfel, de ce să dorim să deducem totul dintr-un acelaşi principiu ? Cultele familiei, ale societăţii, ale individului sînt, probabil, tot atît de vechi şi unele, şi altele.

[7] Iată această analiză cursivă, citată de Mauss (1899)*
[Cf. *supra*, p. 55, nota 28 şi p. 133, nota 375] ;

Importantă monografie a sacrificiului[1] făcut cu ocazia construirii unei case. Studiază formele şi obiectele sacrificiului (uman, animal, al sării) ; principiile şi scopurile sale (în calitate de sacrificiu, de mijloc de a cîştiga un spirit protector, de farmec magic ; în calitate de sacrificiu expiatoriu).

Despre acelaşi subiect, iată o analiză ulterioară : „Sacrificii şi rituri de întemeiere" (1903)** :

Antropologia depăşeşte cu reală dificultate faza în care savanţii şi amatorii se confundă, iar faptele prezintă mai mult interes prin ele însele decît prin înlănţuirea lor. O mulţime de autori îşi risipesc forţele colecţionînd fapte ciudate sau amuzante, în loc să le sistematizeze în funcţie de trăsăturile lor intrinsece. Studiile de folclor mai cu seamă rămîn la acest stadiu incipient al ştiinţei. Obiceiurile şi credinţele sînt catalogate nu după natura lor, ci după obiectele la care se referă.

Aşa a procedat Burdick în această lucrare[2], de altfel relativ utilă. A adunat toate faptele posibile privitoare la obiceiurile şi noţiunile legate de întemeierea oraşelor şi a caselor, de consacrarea locurilor locuite şi a corăbiilor, a hotarelor şi limitelor. Dar aceasta nu înseamnă că motivaţiile sale ar fi exhaustive – de exemplu, nu are în vedere lucrarea lui Sartori despre sacrificiul de construcţie[3] ; dar dezvoltă destul de mult datele de care s-au folosit Tylor, Speth, Simpson etc.

* Extras din „Année sociologique", 2.
** Extras din „Année sociologique", 6.
1. „Das Bauopfer" in *Zeitschrift für Ethnologie*, 1898.
2. D. Burdick – *Foundation Rites, with Some Kindred Ceremonies* etc. New York.
3. Vezi „Année sociologique", 2, p. 236.

Ipoteza fundamentală este aceea că riturile de construcţie se asociază toate cu sacrificiul, chiar cu sacrificiul uman. Scopul îl constituie „siguranţa edificiului" ; modalitatea folosită este aceea de a-i oferi un spirit, o viaţă sau de a cîştiga bunăvoinţa fiinţelor spirituale, care stăpînesc pămîntul. Despre acest sacrificiu uman primitiv, mitologia antică ar fi păstrat amintiri destul de clare : Romulus şi Remus, Osiris (?) ar fi victime ale întemeierii ; iar semiţii ar fi practicat şi ei acest rit. Numeroase urme ar fi supravieţuit în folclorul european. Peste tot este vorba fie să se ofere un suflet unui pod, unui edificiu ; fie să se răscumpere viaţa constructorului (zidar sau proprietar) printr-o altă viaţă, cel mai frecvent cea a unei rude, fiu, soţie etc. – Mai apoi, ritul s-ar fi atenuat progresiv ; victima umană ar fi fost înlocuită cu animale, pe urmă cu produse animale, de exemplu ouă ; de aici s-ar fi trecut cu uşurinţă la sacrificarea vegetalelor. Un alt procedeu ar fi oferit de echivalenţa admisă între individ, pe de o parte, şi imaginea sau numele său, de cealaltă. Sacrificiul primitiv ar fi fost atunci redus la o simplă înscriere a numelui fondatorului. Această ultimă ipoteză va părea chiar şi mai îndrăzneaţă decît precedenta.

B. nu a simţit cît de mult diferă majoritatea riturilor pe care le avea de studiat apoi de cele precedente : sînt de un cu totul alt tip. Acestea din urmă sînt, în fapt, legate de sistemul consacrării, iar nu de cel al sacrificiului. Procesiunile cu mişcare circulară, în jurul edificiilor construite sau pe cale de a se înălţa, picturile în culori simbolice de pe anumite monumente, grămezile de pietre cu virtuţi speciale, cu formă specială, în fine, mai ales riturile (actuale încă) de încheiere a construcţiei şi de botezare a navelor, toate constituie în mod evident practici de consacrare şi nu au neapărat o origine sacrificială. De asemenea, riturile privitoare la margini (hotare, şanţuri, limite) ţin înainte de toate, de imprecaţiile şi de tabuurile de proprietate. În aceste

cazuri, sacrificiul (dacă are loc) nu face decît să întărească simpla sacralizare prin contact sau prin incantaţie.

La baza oricărei teorii a lui B. se află, de altfel, un simplism excesiv. Şi el pleacă de la ipoteza sacrificiului uman primitiv, cînd, de fapt, sacrificiul şi, cu atît mai mult, sacrificiul uman nu sînt nici din punct de vedere logic, nici din punct de vedere cronologic riturile cele mai simple şi cele mai vechi. Riturile de consacrare şi de închinare sînt mult mai simple şi, în realitate, conţin sacrificiul în germene. Înainte de a fi construit case sau colibe pe stîlpi, sau bărci de luptă înzestrate cu un suflet uman, au existat proprietăţi ale căror hotare erau protejate prin pietre fermecate şi cercuri magice. Din acest punct de vedere, formele cele mai blînde ale riturilor de construcţie nu sînt în mod obligatoriu şi cele mai recente. Nu datorită evoluţiei găsim într-una din cele mai vechi ruine de la Nippur un ou încastrat în zid. – Însă B. este evident dominat de vechea concepţie care atribuia „primitivului" o cruzime şi o barbarie de neclintit.

Această carte prezintă un oarecare interes istoric. Însă avem serioase rezerve asupra faptelor invocate. În cea mai mare parte, ele sînt preluate din traduceri, din cărţi de mîna a doua şi a treia ; de aceea sînt adesea inexacte (cele cinci capete din sacrificiul brahman sînt destinate întemeierii altarului, nu a oraşelor ; sacrificiul cămilei la arabi este un fapt foarte vechi şi cu o semnificaţie incertă etc.). Multe nu au o legătură directă cu subiectul, autorul enumerînd tot soiul de fapte, chiar şi pe cele ce nu sînt rituri de întemeiere, doar pentru că au ceva în comun cu acestea din urmă. În fine, autorul admite deseori, cam prea uşor, teorii hazardate, cum ar fi cea a lui Trumbull, ce considera templul o dezvoltare a pragului, sau a lui Grant Allen, care îi găseşte originea în altarul-mormînt.

Cuprins

PLURAL M

1. Émile Durkheim – *Formele elementare ale vieţii religioase*
2. Arnold Van Gennep – *Riturile de trecere*
3. Carlo Ginzburg – *Istorie nocturnă*
4. Michel de Certeau – *Fabula mistică*
5. G.W. Leibniz – *Eseuri de teodicee*

În pregătire:

Nicolae Breban – *Riscul în cultură*
*** – *Marele Inchizitor. Dostoievski şi noi*
Jean Delumeau – *Păcatul şi frica*
Ştefan Afloroaei – *Cum este posibilă filosofia în Răsăritul Europei*
Cicero – *De divinatione*
Adriana Babeţi – *Despre arme şi litere*
Iosif Sava – *Invitaţii Eutherpei. 7 Serate TV*
Claude Karnoouh – *Duşmanii noştri cei iubiţi*
Marc Bloch – *Regii taumaturgi*
Raymond Trousson – *Istoria gîndirii libere*

În curînd : A TREIA EUROPĂ, o colecţie coordonată de Adriana Babeţi şi Cornel Ungureanu • Michael Pollak – *Viena 1900* • Carl Schorske – *Viena, sfîrşit de secol* • J. Le Rider – *Mitteleuropa*

Bun de tipar : aprilie 1997 Apărut : 1997
Editura Polirom, B-dul Copou nr. 3 • P.O. Box 266
6600, Iaşi • Tel. & Fax (032) 214100 ; (032) 214111 ;
(032) 217440 (difuzare) ; E-mail : polirom@mail.cccis.ro



Tiparul executat la Polirom S.A. 6600 Iaşi
Calea Chişinăului nr. 32
Tel. : (032) 230323 ; Fax : (032) 230485

POLIROM

MENTALITĂŢI

Prin textul celor doi specialişti, M. Mauss şi H. Hubert, şcoala franceză de sociologie dă o remarcabilă replică studiilor consacrate sacrificiului, lansate, în cursul secolului al XIX-lea, de E.B. Tylor, R. Smith şi J. Frazer. Marcînd definitiv cercetarea în acest domeniu, teoria dezvoltată în prezentul *Eseu*... plasează actul sacrificial sub semnul totalităţii, întrucît cuprinde în egală măsură profanul şi sfinţenia, sacralizarea şi desacralizarea, crima şi jertfa. Un loc aparte îl ocupă, în ansamblul lucrării, ideea (auto)sacrificiului divin, ca formă ultimă, absolută a sacrificiului. Prin dăruire totală, zeul oficiază un sacrificiu pentru toate făpturile universului, iar din trupul lui jertfit apar toate realităţile lumii şi cosmosului.

«Revenirile ofensive ale haosului şi ale răului cer fără încetare noi sacrificii, creatoare şi răscumpărătoare. Astfel transformat şi, putem spune, sublimat, sacrificiul a fost păstrat în teologia creştină. Eficacitatea sa a fost doar transferată din lumea fizică în cea morală.»

(M. Mauss şi H. Hubert)

Pe copertă: Rembrandt Harmensz van Rijn, *Sacrificiul lui Avraam*, 1635



EDITURA POLIROM
ISBN 973-9248-74-8